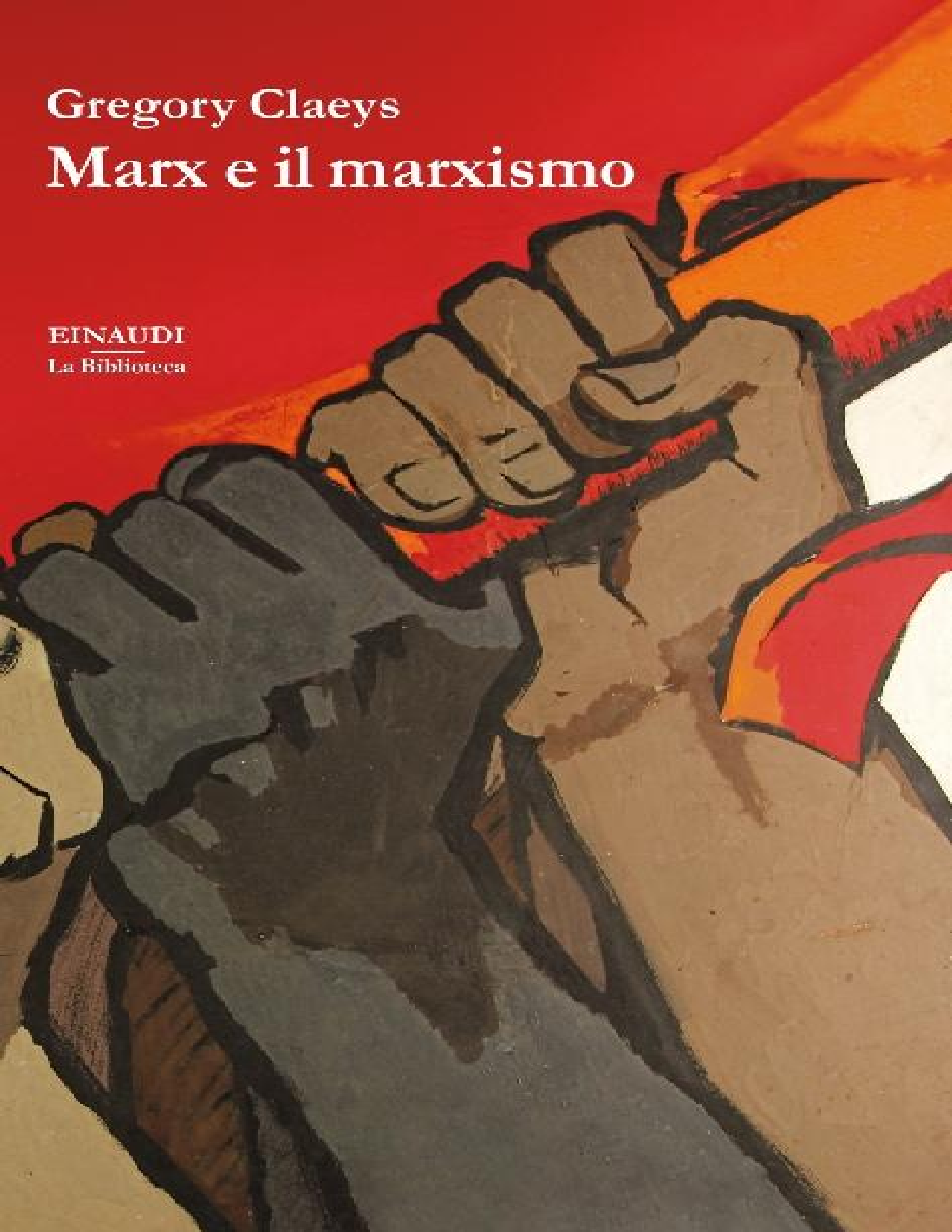
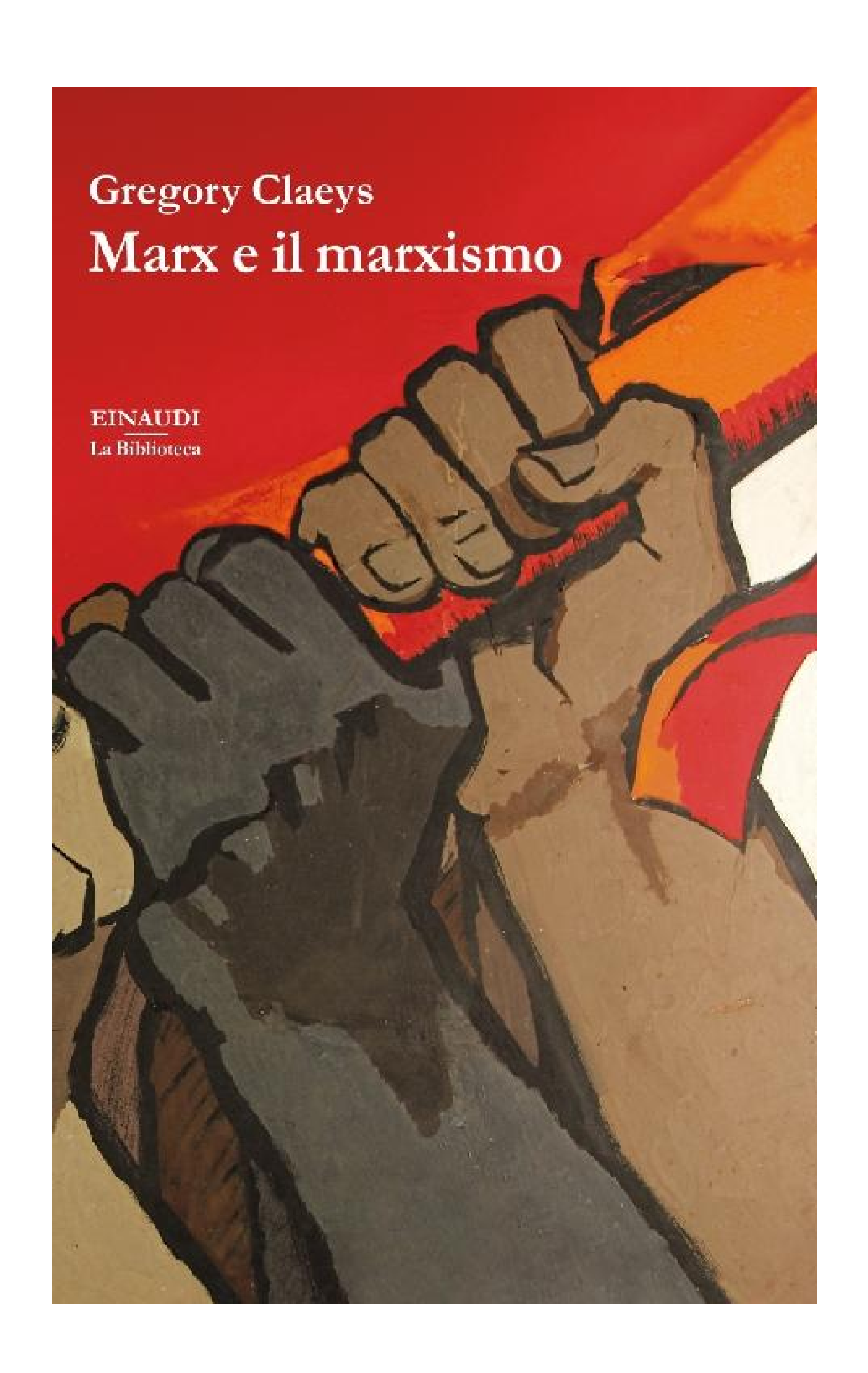

Gregory Claeys
Marx e il marxismo
EINAUDI
La Biblioteca


Gregory Claeys
Marx e il marxismo
EINAUDI
La Biblioteca

Gregory Claeys

Marx e il marxismo

Traduzione di Alessandro Manna



Giulio Einaudi editore

Ringraziamenti.

Ringrazio per i commenti su vari aspetti o parti del libro: Sorin Antohi; Myriam Bienenstock; Artur Blaim; Zsolt Czigányik; Casiana Ionita; Christine Lattek; Michael Levin; Aladár Madarász; Rudolf Muhs; Kit Shepherd; Keith Tribe; Norbert Waszek; ringrazio inoltre quanti sono venuti ad ascoltarmi nei seguenti luoghi: Central European University di Budapest, Ungheria; Southern Federal University, Rostov sul Don, Russia; Utopian Studies Society, Danzica, Polonia; Università di Campinas, Brasile; Museo Municipale di Bucarest, Romania; nonché i partecipanti al Convegno «Utopia and Revolution» di Sinaia, Romania (2017). Ringrazio altresí la British Library, la London Library e il personale del servizio interbibliotecario del Royal Holloway College, University of London.

Marx e il marxismo

Introduzione
Tanti Marx

Karl Marx è stato il Gesú del XX secolo. A Pasqua 1918 sulle prime pagine dei giornali russi non si lesse piú come in passato: «Cristo è risorto», ma: «Cento anni fa nacque Karl Marx»[1]. Nessuno d'altronde si sarebbe sorpreso se avessero detto che egli era stato in grado di camminare sulle acque o di resuscitare i morti. Si pensi poi al suo ritratto piú celebre e apparirà altrettanto perfetto nel ruolo del Padre: in effetti quel vecchio dalla barba grigia e dai capelli arruffati somiglia non poco allo scontroso patriarca che molti cristiani immaginano seduto sul trono celeste. Cecil B. DeMille o Steven Spielberg avrebbero potuto sceglierlo per uno dei loro film.

Come e perché la storia gli ha assegnato questa parte? Marx sarà pure stato «il Profeta in persona», come disse uno dei suoi amici, il sarto turingio Johann Georg Eccarius[2]. Ma a differenza di Cristo non si accontentò di consolare i poveri. Fu molto piú ambizioso del Profeta e cercò di porre fine alla miseria e al bisogno di consolazione come tali. Resta da capire se egli è diventato «grande» grazie al successo delle sue opere o perché aveva elaborato un ideale che era ormai maturo per il suo tempo. Quando morí, nel 1883, la maggior parte dei suoi scritti era ancora inedita[3]. Poco interesse suscitano oggi le polemiche di gioventú, si pensi alla *Sacra famiglia* (1845) o alla *Miseria della filosofia* (1847), per non parlare delle *Rivelazioni sul processo dei comunisti di Colonia* (1852) o della noiosa diatriba con Max Stirner nell'*Ideologia tedesca* (1845-46). Ma alla sua morte erano comunque comparsi due dei suoi piú importanti scritti economici: *Per la critica dell'economia politica* (1859) e il primo libro del *Capitale* (1867). Mentre *Il Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte* (1852) e *La guerra civile in Francia* (1871) avevano fatto luce sulla sua politica e sull'analisi storica.

Senza contare ovviamente il *Manifesto del Partito Comunista* (1848), che rappresentava il programma marxiano nel suo complesso.

Già all'inizio del XX secolo la sua influenza si era notevolmente accresciuta. Ma le edizioni degli scritti e i commenti all'opera, elaborati in particolar modo in Unione Sovietica e nella Germania dell'Est, furono sempre parziali e selettivi. Dai primi anni Venti ad assemblare molti suoi manoscritti, a Mosca, fu il primo grande studioso del suo pensiero, David Rjazanov, che nel 1938 sarebbe stato fatto fucilare da Stalin. I carteggi comparvero un po' alla volta. Un testo chiave del periodo giovanile, la *Critica della filosofia hegeliana del diritto* (1843), venne pubblicato nel 1927[4]. E nel 1932 fu il turno dei «Manoscritti di Parigi» (1844), la cui teoria dell'alienazione permise di elaborare una critica «umanista» dello stalinismo e liberare il loro autore dalla macchia del totalitarismo. Intorno al 1968 erano ormai diventati lo scritto piú importante di Marx al di fuori del blocco comunista. Ancora oggi i «Manoscritti» sono considerati secondi in ordine di importanza solo al *Capitale*. Resta però da capire per quale motivo Marx li abbandonò. Credeva che non andassero nella giusta direzione oppure li soppiantò con un'altra teoria?

Le interpretazioni di quello che Marx «volle davvero dire» sono sempre dipese dal momento storico e dalla disponibilità dei testi. Ciò spiega il proliferare della letteratura secondaria. Chi vuole avvicinarsi oggi alla lettura di Marx si ritrova davanti a interi scaffali stracolmi di libri che possono di volta in volta attrarre, supplicare, redarguire o intimidire il potenziale lettore. Il tempo di soffiar via la polvere da questi volumi e si scopre che non c'è un solo Marx. Ci sono tanti Marx e lo stesso vale per il marxismo. Difficile privilegiare un punto di vista sugli altri quando ci si trova di fronte a questioni cosí complesse. Certe letture di Marx e del marxismo si sono comunque dimostrate piú incisive di altre, poiché sono riuscite a rispondere in maniera piú efficace a un maggior numero di domande. A cosa è dovuto l'enorme successo del suo pensiero? Marx aveva un «sistema»? E se lo aveva in cosa consisteva? Il suo pensiero porta a Lenin? A Stalin? Oppure al revisionista Eduard Bernstein o al «rinnegato» Karl Kautsky? La teoria marxiana dell'alienazione è ancora valida? Marx aveva una visione determinista dell'economia? Riteneva davvero che la fine del capitalismo fosse inevitabile? La classe è la categoria piú importante

dell'analisi della società? Marx negò un ruolo agli individui nella storia? Fu un pensatore democratico o totalitario? Come se non bastasse lui stesso dette a tante di queste sue domande risposte diverse, perché spesso riformulò le sue analisi a mano a mano che la realtà attorno a lui si modificava. L'Europa di quando morí era sensibilmente diversa da quella del 1848, i cui eventi rivoluzionari avevano costituito il primo banco di prova della sua teoria del comunismo. Per non parlare della Russia, che non era piú semplicemente un simbolo della reazione ma un paese in cui si sarebbe potuta scatenare una rivoluzione.

Il mondo era diventato simile a come lo aveva immaginato lui. Marx aveva profetizzato l'avvento di un capitalismo evangelico e aggressivo che si lancia alla conquista dell'intero pianeta. Le sue analisi restano tra le piú convincenti che siano mai state elaborate sul tema. La tesi del presente libro è che il segreto del suo successo risiede nella sua capacità di sintetizzare le sue analisi in poche, semplici formule facilmente comprensibili dalle masse, il tutto però nel quadro di una visione del mondo complessa e onnicomprensiva che il lettore colto trova accattivante e intellettualmente stimolante. Nessun altro pensatore ha mai raggiunto un tale grado di completezza. Nessun altro è mai riuscito a provocare l'incredibile estasi intellettuale e il fervore morale che il marxismo ha generato nel corso della sua storia.

La linea di confine che separa le letture popolari di Marx e quelle di élite è stata spesso mantenuta in maniera deliberata. Tanti intellettuali marxisti hanno fatto di tutto per rendere il «sistema» marxiano il piú possibile indecifrabile, e giustificare, cosí, quello che per loro doveva essere il compito di chi pensa: instradare nella giusta direzione delle masse altrimenti informi e prive di una meta. Per questo hanno spesso adottato un gergo hegeliano tortuoso, oscuro, fumoso, che ha ridotto il marxismo a una specie di sapere gnostico, segreto e accessibile a pochi. Proprio come la Chiesa medievale, che si serviva del latino per impedire ai piú di accedere ai testi sacri. Nel caso di Marx la seduzione dell'indecifrabilità ha dimostrato di funzionare in maniera straordinariamente efficace. In ogni caso parole come «dialettica» e «negazione» potranno pure servire a squarciare i veli dell'ignoranza e a dissipare le superstizioni, ma rischiano altresí di funzionare come altrettante armi al servizio di chi vuole rendere impenetrabile l'opera marxiana. Il marxismo ha inoltre assunto una forma

molto piú semplice e rozza, quella del «Diamat» (da «materialismo dialettico»), diventando un dogma insipido e stereotipato. La complessità della teoria venne ridotta a poche frasi rituali facili da ripetere a memoria. Una visione del mondo che nutriva la pretesa di spiegare tutto, a cui si fece ricorso in modo sempre piú veemente e ostinato per rispondere a ogni quesito e risolvere ogni dubbio. In tanti si dileguarono di fronte a questi discorsi. Tantissimi divennero invece «marxisti», a volte tra i piú dogmatici, senza aver letto una sola riga di Marx o addirittura senza neanche saper leggere. Cosa che per alcuni costituiva una virtú e non un'anomalia.

Quando è letto con la dovuta attenzione, invece, Marx diventa di volta in volta un filosofo, un economista, uno storico, un sociologo, un teorico della politica e persino un letterato. L'approccio specifico di questo libro consiste essenzialmente nel rileggerlo attraverso la storia del socialismo. Come tanti altri radicali inquieti del XIX secolo Marx attribuí al comunismo, variante del socialismo, il potere di risolvere il problema piú scottante della sua epoca: la rapida espansione del capitalismo. In quegli anni c'erano tanti socialismi, proprio come oggi. Studiare Marx significa capire quale socialismo – o quali socialismi – egli adottò, per quali motivi e quali furono le conseguenze delle sue scelte. Nel farlo dobbiamo essere critici con lui come lo saremmo con qualsiasi altro pensatore. Dobbiamo evitare qualsivoglia forma di riverenza nei suoi confronti e riconoscere i suoi meriti laddove gli siano dovuti.

Forse questo approccio lo farà apparire meno originale di quanto pensiamo di solito, ma ha comunque il vantaggio di intenderlo come un pensatore piú pratico, meno legato ai grandi modelli teorici della metafisica. Lo ritrae mentre si aggira con destrezza in un vasto campo di alternative possibili al capitalismo, ma getta altresí una luce sull'uomo, un uomo capace di sbagliare e a volte troppo sicuro del proprio sapere. Quello del presente libro è un Marx meno hegeliano e meno concentrato sulla filosofia, soprattutto negli anni della maturità. Un Marx che non è né un genio né un furfante. I movimenti che si sono ispirati a lui hanno ridato speranza a centinaia di milioni di vittime della tirannia e della prevaricazione, ma hanno altresí provocato degli enormi disastri e portato alla morte milioni di persone. All'origine di tutto ciò c'è ovviamente anche Marx, ma solo in minima parte: egli non ebbe mai la possibilità di mettere in pratica le sue

idee e quindi non fu mai spinto a scendere a compromessi con la storia. Comunque sia, di tutti i grandi critici della società moderna Marx è quello con cui piú abbiamo bisogno di misurarci oggi, quello che piú di tutti dobbiamo affrontare e interrogare. La sua critica del capitalismo e la sua visione del futuro, come vedremo, sono ancora estremamente attuali, anche se oggi è piú difficile che mai rispondere alle sue domande, mentre certe sue risposte sono palesemente sbagliate.

Cosí come Marx costituisce la figura chiave di questo libro, la rivoluzione bolscevica del novembre 1917 ne rappresenta l'evento storico centrale. Pochi rivoluzionari si riferirono davvero a lui; in tanti, invece, presero a modello Lenin. La seconda parte di questo libro analizza il modo in cui le sue idee si sono evolute fino ai nostri giorni, nonché il rapporto tra le molteplici versioni del marxismo e la sua prospettiva originaria.

1. W. Hard, *Raymond Robins' Own Story*, Harper & Row, New York 1920, p. 226.

2. Citato in F. Wheen, *Karl Marx. Una vita*, Isbn edizioni, Milano 2010, p. 265.

3. Per una discussione generale sulle edizioni marxiane si veda E. Hobsbawm, *La fortuna delle edizioni di Marx ed Engels*, in *Storia del marxismo*, I, *Il marxismo ai tempi di Marx*, Einaudi, Torino 1978.

4. Si veda per esempio S. Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, il Mulino, Bologna 1997.

PARTE PRIMA
Marx

Capitolo primo
Il giovane Karl

Karl Marx nacque il 5 maggio 1818 a Treviri, un piccolo centro della Renania vicino al confine francese che all'epoca contava all'incirca dodicimila abitanti[1]. Fino a poco tempo addietro Treviri, perlopiú cattolica e liberale, era stata in mano ai francesi: un'occupazione piuttosto pacifica durata una ventina d'anni, dopodiché era stata annessa al Regno di Prussia. In città erano in tanti a simpatizzare per gli ideali rivoluzionari. Tra questi anche il futuro suocero di Marx, Ludwig von Westphalen. Tanti, negli anni trenta, si sarebbero avvicinati al socialismo sansimoniano. Il padre di Marx discendeva da un'antica stirpe di rabbini. Quando i prussiani obbligarono gli ebrei ad abbandonare le loro professioni Hirschel ha-Levi Marx prese il nome di Heinrich Marx, si convertí al protestantesimo e cominciò a esercitare la professione legale. Aveva anche lui simpatie liberali, era per l'allargamento del suffragio e contribuiva al programma locale di lotta alla povertà. Sua moglie Henrietta, invece, proveniva da una famiglia di rabbini olandesi.

Il giovane Karl trascorse gran parte degli anni di scuola in compagnia dei classici, da Omero a Ovidio. Come studente, però, non si distinse particolarmente. Il direttore della sua scuola era un repubblicano, fervido ammiratore di Rousseau e Kant. Secondo lui la Rivoluzione del 1789 aveva contribuito a rinsaldare i principî illuministi della libertà e dell'uguaglianza. Il giovane Marx assimilò queste idee e in uno dei suoi primi scritti, nel 1835, sostenne che la scelta della professione doveva ispirarsi al «bene dell'umanità» e alla «nostra propria perfezione», perché l'uomo piú felice è «colui che ha reso felice il maggior numero di uomini»[2]. A diciassette anni era già mosso dal desiderio di definire «la natura dell'uomo», nella quale vedeva una «scintilla della divinità, un entusiasmo per il bene, un tendere verso la conoscenza, un desiderio di verità»[3] – forse la migliore definizione che egli dette mai di se stesso. Trentacinque anni dopo, discutendo la

questione irlandese in una lettera alla figlia Laura e al genero Paul Lafargue, avrebbe scritto che auspicava sí un inasprimento della lotta di classe ma che in parte era mosso pure da «sentimenti umanitari»[4]. Difatti l'umanità sarebbe sempre stata il filo conduttore della sua vita. «Chi ha la fortuna di potersi dedicare a studi scientifici deve anche essere il primo a mettere le sue cognizioni al servizio dell'umanità. "Lavorare per il mondo" era uno dei suoi detti preferiti», ricordò una volta Lafargue[5]. Non sarebbe poi cosí fuorviante parlare di un «umanitarismo cosmopolita» marxiano, pur sapendo che Marx si tenne sempre a debita distanza dal romanticismo e dal sentimentalismo impliciti in formulazioni di tal genere.

Nell'ottobre del 1835 lasciò Treviri per andare a Bonn, dove si iscrisse alla facoltà di diritto. Tutto faceva pensare che avrebbe intrapreso la carriera accademica. E invece fece la classica vita dello studente ribelle: tra una bevuta e una rissa passò persino una notte in guardina. Nell'ottobre del 1836 si trasferí a Berlino, dove abbandonò gli studi di diritto per dedicarsi alla filosofia. Poi si stancò di Berlino, si iscrisse a Jena e nel 1841 presentò una dissertazione intitolata *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, con la quale ottenne il dottorato in filosofia. In questo scritto considerava Epicuro come un precursore del materialismo illuminista francese ma anche dell'autocoscienza hegeliana, che nella prefazione alla dissertazione definí «divinità suprema»[6].

Hegel e i giovani hegeliani.

Il giovane Marx pensava che bisognava scardinare la realtà per avere finalmente accesso alla sua piú intima essenza. Per questo si attribuí un ruolo d'avanguardia nello sviluppo della storia della filosofia moderna. Era convinto di poter riuscire a risolvere i radicali paradossi che erano scaturiti dallo scontro fra l'Illuminismo e quella che avrebbe ben presto definito la «società borghese»[7]. Per lui tutto cominciò da un confronto serrato con il piú grande filosofo tedesco dell'epoca, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

Per abbordare Hegel, e da lui risalire poi a Marx, è bene conoscere anche solo a grandi linee i quattro ambiti generali della sua riflessione: la metafisica, la filosofia della storia, la teoria politica e il metodo, ossia la

celebre «dialettica». Come per Platone il punto di partenza della filosofia hegeliana era un idealismo puro. Per lui solo il mondo dello Spirito (*Geist*), la ragione autocosciente, era reale: «una “cosa” non si dà, è solo un pensiero»[8]. Hegel definí la natura umana e la storia a partire dal desiderio di libertà del genere umano. Per lui questo desiderio funzionava come un processo in cui lo Spirito prende progressivamente coscienza della sua libera natura. Come mostrato nella *Fenomenologia dello spirito* (1807), l’umanità progredisce da una forma ingenua di empirismo – una fase in cui conosciamo solo ciò che si presenta ai nostri sensi – verso il suo fine logico, lo stadio finale della conoscenza dell’Assoluto, o di Dio, o ancora della stessa natura dello Spirito. Il progresso dello Spirito verso l’autocoscienza è «dialettico» nella misura in cui ogni stadio si evolve costantemente in quello successivo attraverso una serie di contraddizioni. Ogni fase nega la precedente ma conserva qualcosa di essa: un processo che Hegel chiamava «Aufhebung» o «superamento». A ogni stadio l’autocoscienza «aliena» se stessa nella natura, sviluppandosi nella storia ed emergendo nuovamente nell’autocoscienza dell’umanità, seguendo una progressione che procede dal basso verso l’alto.

Oggi pochi lettori riescono ad afferrare il senso di questi concetti se sono presentati in termini troppo astratti. Proviamo a intendere lo Spirito hegeliano come una metafora del progressivo sviluppo dell’umanità, uno sviluppo in cui il suo desiderio di libertà si evolve concretamente attraverso le istituzioni e le relazioni sociali reali: in tal modo, forse, la sua teoria comincia a risultare piú comprensibile. Secondo Charles Taylor, Hegel voleva riuscire a definire «una vita intera, integrata», una vita in cui l’uomo fosse «tutt’uno con se stesso e gli uomini l’uno con l’altro nella società»[9]. Un’ambizione non da poco! Per Hegel ciò significava in primo luogo riunire le nostre anime alienate in Dio, nell’Assoluto, riconoscere che il mondo è una nostra creazione e superare l’«alienazione» (*Entfremdung*), ossia il fatto di non riuscire ad approdare a tale riconoscimento. In secondo luogo significava acquisire la «coscienza di appartenere a una comunità»[10]. In tal senso il suo modello era quello dell’Atene periclea, la cui «armonia spontanea», secondo certi interpreti, fu la vera «utopia» del suo pensiero[11].

All’epoca grande successo ebbe, in particolare, la filosofia hegeliana della storia, che analizzava il progredire dello Spirito e dell’autocoscienza attraverso una serie di stadi storici successivi. Con Hegel la storia sembrava

finalmente avere un «senso». «Ciò che distingueva il modo di pensare di Hegel da quello di tutti gli altri filosofi era l'eccezionale senso storico che stava alla base del suo pensiero», disse una volta Friedrich Engels (1820-1895), che accompagnò Marx nella sua avventura intellettuale. Egli, insomma, «fu il primo che cercò di dimostrare l'esistenza nella storia di uno sviluppo, di una coesione interiore»[12]. Prendendo le mosse dal dispotismo persiano, un regime in cui solo il monarca era libero, l'umanità era passata secondo Hegel alla fase della *polis* greca, in cui per la prima volta era apparsa una certa coscienza della libertà, seppur per pochi; in seguito era approdata prima a Roma, dove la schiavitú mostrava che la libertà non era ancora universale, e poi al cristianesimo, che aveva riconosciuto l'umanità come comunità di esseri spirituali; quindi ancora al mondo germanico. In quest'ultima fase la Riforma aveva fatto emergere un «soggetto» che finalmente «si sa libero»[13]. Ma come potevano i moderni emulare l'armonia degli antichi? Quella della Grecia classica era una virtú civica, dunque non privata, e ormai non si poteva piú tornare indietro: l'individualismo aveva avuto definitivamente la meglio sul repubblicanesimo di un tempo. Il giovane Hegel era rimasto profondamente colpito dalla Rivoluzione francese, e quando Napoleone entrò a Jena, nell'ottobre del 1806, disse di aver visto l'«anima del mondo» a cavallo. Secondo certi interpreti la visione hegeliana della ragione è una sorta di analogo del Culto della Ragione della Rivoluzione francese[14]. Negli anni della maturità, però, egli avrebbe pensato che era piuttosto la moderna Prussia a incarnare il nuovo stadio del progresso dello Spirito.

Questo suo modello, tuttavia, pur essendo solidamente costruito, presentava un grosso problema: come spiegare la profonda mancanza di armonia che caratterizzava l'era del commercio e dell'industria? Hegel fu il primo filosofo tedesco a confrontarsi con la società commerciale. Secondo lui la società civile riconosceva contemporaneamente l'individualismo e i rapporti d'interdipendenza tra individui, rapporti alimentati in maniera sempre piú serrata dal «sistema dei bisogni e dei desideri». Qualcosa, però, rischiava di vanificare ogni sogno di abolizione della servitú e di conquista della libertà. È proprio da questo punto che Marx avrebbe preso le mosse per costruire il suo sistema di pensiero.

Intorno al 1793 Hegel cominciò a interessarsi all'economia politica e in particolare al pensiero degli scozzesi del XVIII secolo: James Steuart, Adam Ferguson e Adam Smith[15]. Questi autori avevano studiato il progresso dell'umanità, che per loro si era mossa da un'iniziale condizione di «rozzezza» o «semplicità» per giungere alla «raffinatezza» moderna. Fenomeni come il nascente mercato internazionale, l'introduzione delle macchine nel processo lavorativo, la sempre piú specializzata divisione del lavoro e la concentrazione della produzione nelle officine, di cui gli scozzesi furono i primi testimoni, ben si adattavano alla crescente domanda di materie prime e piú in generale a una proliferazione virtualmente illimitata dei bisogni umani. Molto meno scontato era invece che i lavoratori riuscissero davvero a trarre beneficio da tali progressi. Ad Adam Smith, in particolare, è tradizionalmente attribuita l'idea secondo cui le moderne società industriali sarebbero caratterizzate da una sempre maggiore libertà, una libertà a cui deve corrispondere una riduzione al minimo dell'intervento dello Stato. Smith sapeva bene, però, che l'accumulazione di un'immensa ricchezza poteva comportare un peggioramento progressivo delle condizioni della forza lavoro. E infatti nella società commerciale l'accrescersi della specializzazione sembrava proprio implicare una sempre maggiore povertà. In un corso del 1803-804 Hegel disse, parafrasando Smith, che «nella stessa proporzione in cui aumenta la quantità del prodotto diminuisce il valore del lavoro; il lavoro diventa sempre piú assolutamente morto, diventa lavoro-di-macchina, l'abilità del singolo diventa sempre piú infinitamente limitata e la coscienza degli operai di fabbrica viene degradata fino all'estrema ottusità». E nel 1805-806 aggiunse: «fabbriche e manifatture fondano la loro esistenza proprio sulla miseria di una classe»[16]. Ebbene, la crescita smisurata di questa classe rimetteva in discussione l'idea secondo cui l'umanità era necessariamente destinata a essere sempre piú libera.

Questa era una grossa impasse del sistema di Hegel, che in ogni caso non possiamo accusare di non aver previsto il corso futuro del capitalismo. All'epoca la natura universale e dirompente del sistema della fabbrica non era ancora del tutto chiara. Alcuni pensavano addirittura che tale sistema sarebbe rimasto confinato alla Gran Bretagna, «officina del mondo». Hegel pensava d'altronde che le disuguaglianze economiche fossero

«assolutamente necessarie». Probabilmente il lavoro sarebbe diventato ancora «piú meccanico, noioso, sterile», ma era il prezzo da pagare per il progresso[17]. Dopo tutto l'Atene classica si fondava interamente sulla schiavitú, mentre il sistema moderno era di sicuro meno oppressivo. Certo, c'era sempre il rischio che il popolo potesse insorgere. Ma Hegel non volle mai rimettere in discussione i diritti di proprietà, che considerava sacrosanti, in quanto erano frutto di un processo di appropriazione. Questi diritti costituivano l'autentica «incarnazione della personalità», «la prima incarnazione della libertà». L'individualità moderna si era infine liberata dai vincoli religiosi e soggettivi del passato e si fondava ormai su un sistema di relazioni oggettive strutturate dai rapporti di proprietà[18]. Era in quei diritti che si realizzava l'individualità; ciò voleva anche dire che i non proprietari non erano del tutto umani. In ogni caso le macchine non avrebbero mai potuto sostituire il lavoro dell'uomo: «l'uomo diviene nuovamente libero attraverso il perfezionamento di questo processo meccanico», si legge nelle *Lezioni di filosofia del diritto* del 1817-18: egli «viene quindi dapprima sacrificato» ma poi «risulta di nuovo libero grazie al piú alto grado di meccanizzazione conseguito»[19]. Tutto ciò anticipava in maniera sorprendente alcune riflessioni future di Marx sulla questione.

A questo punto, però, la libertà spirituale (ossia l'autocoscienza dello Spirito) e la libertà sociale (ovvero la libertà che si realizza nella società, nel lavoro e nella politica) si ritrovavano agli antipodi. Applicata a un modello di industrializzazione universale, la libertà di pochi veniva difatti subordinata all'assoggettamento dei piú. Nella *Filosofia del diritto* (1821), la sua piú importante opera di filosofia politica, Hegel provò a fornire una soluzione a questo problema: in essa sostenne che attraverso lo scambio la moderna divisione del lavoro realizzava sia la libertà individuale sia l'appagamento dei bisogni. Il bene comune era prodotto nell'azione di singoli individui che perseguono ciascuno il proprio interesse privato. Lo Stato, però, doveva continuare ad arbitrare gli elementi conflittuali presenti nella società civile e le tensioni prodotte dal mercato – un punto di vista, questo, che lo stesso Marx avrebbe mantenuto fino al 1843. A tal fine bisognava porre delle restrizioni all'accumulo di ricchezza. L'armonia sociale sarebbe stata dunque garantita se lo Stato avesse potuto contare, nella sua difesa degli «interessi universali della comunità», su una burocrazia intesa come «classe universale» portatrice di un senso collettivo

della «Standesehre» o «dignità del ceto». Ma la burocrazia moderna era davvero all'altezza di tale compito? E lo Stato avrebbe davvero tollerato eventuali rivendicazioni in materia di rappresentanza politica e libertà di parola e di riunione, o si sarebbe comportato in maniera repressiva?

Lo sviluppo successivo del sistema di Hegel fa pensare che per lui lo Stato piú razionale in assoluto fosse proprio la Prussia moderna. Una conclusione soddisfacente per gli hegeliani piú conservatori e per la stessa burocrazia prussiana, ma non per i «giovani hegeliani» o «hegeliani di sinistra», un gruppo di pensatori radicali che riteneva che la dialettica di tesi, antitesi e sintesi implicasse un ulteriore movimento, un ulteriore progresso. Tale movimento consisteva essenzialmente nello sviluppo di una critica della teologia e della politica, e la prima doveva per forza di cose precedere la seconda, poiché la religione forniva un supporto cruciale all'ordine costituito[20]. All'inizio Marx non era granché interessato all'hegelismo. Venne a contatto con le idee dei giovani hegeliani nel 1837, quando cominciò a frequentare la loro fucina berlinese, il «Club dei dottori», i cui membri erano soliti incontrarsi mescolando liberamente discussioni filosofiche e bevute. Avvezzi a compiacersi della propria intelligenza, pieni di sé fino all'eccesso, animati da un infaticabile desiderio di eccellere, i giovani hegeliani sostenevano che il cammino della ragione era destinato a progredire ancora e pensavano che essa potesse addirittura incarnarsi in questo o quel membro del gruppo. «Giovane» voleva dire per loro «esuberante», «radicale», «scettico», ma anche «pratico»: la filosofia sarebbe diventata una filosofia «realizzata», il che voleva dire che ogni idea aveva un senso solo se si traduceva in azione o «prassi, *verità nella concreta attività*»[21]. Un principio centrale nel pensiero futuro di Marx, che si uní con entusiasmo al gruppo, da cui avrebbe preso le distanze intorno al 1845.

La teologia divenne cosí un fondamentale terreno di scontro su cui i seguaci di Hegel finirono con il dividersi. I giovani hegeliani criticavano ferocemente la filosofia hegeliana della religione, e gli «hegeliani di destra» erano altrettanto determinati nel difenderla, poiché secondo loro il sistema del maestro dimostrava la verità del cristianesimo. Fu il libro del teologo David Strauss *La vita di Gesú o Esame critico della sua storia* (1835) a spingere Engels e altri giovani hegeliani e liberarsi delle proprie

convinzioni religiose e a prendere congedo dall'ortodossia. Strauss sosteneva che il cristianesimo primitivo era perlopiú mitologia. Come ogni altra religione, era un semplice riflesso della comunità da cui era scaturito. Ben presto fu chiaro a tutti che la critica della religione doveva implicare la critica dello Stato. Dopo l'ascesa al trono di Federico Guglielmo IV nel 1840 la Prussia cominciò a mostrare il suo volto reazionario. Nel 1841 cominciò a insegnare a Berlino il filosofo Friedrich Schelling, il quale elaborò un idealismo profondamente diverso da quello di Hegel, un idealismo che rifletteva in un certo senso il mutato contesto dell'epoca. Tre giovani hegeliani si concentrarono allora su una critica della religione: Bruno Bauer (1809-1882), Ludwig Feuerbach (1804-1872) e Max Stirner (1806-1856)[22].

Già studente modello di Hegel e amico intimo del giovane Marx, secondo Bauer la Prussia rappresentava un fondamentale ostacolo alla libertà. Per lui la filosofia politica di Hegel doveva cedere il passo a un nuovo *ethos* repubblicano improntato al dovere civico che avrebbe annientato l'egoismo della società civile. Per Bauer il sistema di Hegel sfociava inevitabilmente nell'ateismo, un punto di vista che egli espose in un feroce pamphlet satirico[23]. Per lui «Dio» e lo «Spirito Assoluto» nient'altro erano che l'autocoscienza dell'uomo. La sua critica dell'illusione, della falsa apparenza e dell'autoinganno alimentati dalla religione, ma anche la sua tenacia nel voler dissipare questi abbagli, esercitarono un'influenza capitale sulla formazione del pensiero del giovane Marx. Bauer pensava che l'egoismo potesse essere superato attraverso un'identificazione collettiva con l'autocoscienza. Andando oltre Strauss, negò l'esistenza storica di Gesú Cristo, pur continuando ad apprezzare la religione pratica degli antichi Greci. In seguito assunse una posizione apertamente atea e perse immediatamente il lavoro. La concezione baueriana della religione come rovesciamento della realtà affascinava Marx. Questi, che già di per sé non nutriva grande stima nei confronti del cristianesimo o dell'ebraismo, ne concluse che l'unica vera filosofia doveva essere una filosofia atea, e progettò di fondare con Bauer una rivista chiamata «Archivi dell'ateismo». Nel 1844, sulla falsariga di Marx, Bauer criticò la divisione del lavoro e sottolineò la sua influenza negativa sul riconoscimento della natura collettiva del lavoro. Ma criticò altresí il socialismo e il comunismo, perché secondo lui lo Stato avrebbe finito con il

governare ogni ambito della vita e avrebbe abolito la «libertà fin nelle piú piccole cose», assoggettando l'umanità a un dogmatico principio di uguaglianza assoluta[24]. Cosí facendo finí pure lui con l'alienarsi la stima di Marx.

Centrale era invece nella filosofia di Ludwig Feuerbach l'idea secondo cui l'immagine biblica di Dio è frutto di una proiezione della coscienza umana al di fuori di se stessa: Dio è «l'essere morale dell'uomo posto come essere assoluto»[25]. Nell'opera *L'essenza del cristianesimo* (1841) Feuerbach affermò che Dio era un'immagine dei desideri umani, mentre la filosofia hegeliana rappresentava lo stadio ultimo della religione. Nel 1843 scrisse due brevi articoli in cui criticava Hegel e mostrava che questi aveva attribuito allo Spirito una serie di caratteristiche che in realtà erano del tutto umane. Secondo Feuerbach il problema di fondo della teologia era l'autocomprensione umana, e non la ricerca di Dio, lo Spirito o il divino presente nell'uomo. La filosofia doveva studiare l'umanità nei suoi rapporti reali, concreti. «Il mistero della teologia è l'antropologia» divenne l'affascinante motto di una nuova visione della realtà[26]. Al centro dell'universo c'era ormai l'umanità, un'umanità definita dal suo «Gattungswesen», l'«essere generico», ossia l'«essere della specie» umana, un'espressione che era stata usata per la prima volta da Strauss[27].

L'intrinseca ambiguità dell'«essere generico» permetteva a questo fondamentale concetto di svolgere diverse funzioni. Per Feuerbach designava l'identificazione dell'uomo con il genere umano inteso come «unità assoluta dell'umanità». Esso aveva a che fare con la conoscenza dell'autentica natura dell'uomo e di quella della specie. Il «Gattungswesen» rimandava alla possibilità di attuare il potenziale umano insito nella specie, l'unico luogo in cui ciò era possibile. Il riferimento all'«essere generico» implicava inoltre il superamento dell'individualità soggettiva e il raggiungimento, attraverso l'educazione (*Bildung*), di una sorta di condizione di auto-rinuncia. L'«essere generico» era il principio che fondava nello stesso tempo la religione e la socialità umana. Come ha scritto John Toews[28], «gli aspetti della vita in cui l'attività dell'uomo si esprimeva come "essere generico" erano "sacri": il matrimonio, l'amore, l'amicizia, il lavoro, la conoscenza»: tutti contesti nei quali il senso della comunità implicava altresí un dovere di sostenere l'attività e i rapporti umani. Bauer usò questo termine per descrivere il contenuto dell'Assoluto

hegeliano e l’attività dell’autocoscienza. Ma accusò Feuerbach di definire la natura umana in modo troppo astratto e, cosí facendo, di limitare l’orizzonte del genere umano. Secondo lui, invece, le possibilità di sviluppo soggettivo dell’uomo erano virtualmente infinite. Proprio in tale infinita possibilità di sviluppo risiedeva l’essenza del genere umano.

Queste idee cominciarono a proliferare in maniera incontrollata. Come avrebbe detto in seguito il marxista italiano Antonio Labriola, Feuerbach aveva dato «il colpo di grazia» alla «spiegazione teologica della storia (l’uomo ha fatto la religione, e non la religione l’uomo!)»[29]. Per Engels «l’incanto era rotto; il “sistema” era spezzato e gettato in un canto […]. L’entusiasmo fu generale; in un momento diventammo tutti feuerbachiani»[30]. Secondo Feuerbach l’alienazione non aveva nulla a che fare con lo Spirito ma riguardava essenzialmente i rapporti sociali, che costituivano «l’essenza dell’uomo». Tale essenza era «contenuta soltanto nella comunità, nell’unità dell’uomo con l’uomo»[31]. Ma questa comunità era chiaramente una comunità ideale o utopica, non una società realmente esistente. La coscienza della specie umana era un punto di vista etico a cui bisognava aspirare, non un insieme concreto di esseri reali accomunati da un rapporto di somiglianza. Questo «concetto della *società*», scrisse Marx a Feuerbach nell’agosto del 1844, avrebbe potuto fornire una «base filosofica» al socialismo[32]. Il progresso portava l’umanità verso l’essere generico inteso come «cosciente attività vitale»: «la libera attività consapevole è il carattere specifico dell’uomo». L’uomo era un ente generico «in quanto si rapporta a se stesso come al genere presente e vivente; in quanto si rapporta a se stesso come a un ente *universale* (*universellen*) e però libero» (qui si fa sentire ancora l’influenza di Hegel). Le idee di amore, giustizia e misericordia, solitamente attribuite a Dio, erano in realtà altrettanti attributi concreti della società umana. Per di piú l’umanità avrebbe potuto decidere a un certo punto di riprendersi le qualità che le erano state alienate, proprio come aveva sostenuto Hegel. Feuerbach aveva scoperto che sulla «relazione sociale dell’uomo con l’uomo» era possibile fondare un «vero materialismo» e un’«autentica scienza»[33].

Il suo restava però un materialismo astratto, etereo. Il concetto di «essere generico» come essenza comune dell’umanità permetteva di considerare Dio e il paradiso alla stregua di altrettanti attributi di una comunità umana ideale. Esso inoltre chiariva perché Feuerbach aveva definito la sua filosofia

un «umanismo». Ma la riflessione di Feuerbach si basava ancora su un principio d'amore che costituiva «la realizzazione dell'unità della specie attraverso il sentimento»[34]. Ciò faceva sospettare che la sua filosofia fosse una specie di versione atea del cristianesimo. Marx era però d'accordo sul fatto che «la critica della religione è il presupposto di ogni critica»[35]: visto che la religione era il fondamento dello Stato (come sosteneva Hegel), la critica del sovrano arbitrario immaginario doveva necessariamente precedere la critica dei sovrani reali. Prendendo le mosse da questo punto fondamentale, egli si proiettò al di là dei confini della filosofia, nei territori della storia, alla scoperta di una nuova forma di materialismo che gli avrebbe permesso di rompere in maniera radicale con l'umanismo.

Il drammatico congedo di Marx dall'autore dell'*Essenza del cristianesimo* fu in parte dovuto al suo interesse per le critiche che alcuni giovani hegeliani mossero a Feuerbach. In che modo l'ideale di un «essere generico» comune poteva essere riconciliato con l'effettiva realtà di una società civile sempre piú egoista? A farsi questa domanda fu innanzitutto Edgar Bauer, fratello di Bruno, secondo il quale era lo Stato a incarnare quell'egoismo, dunque i senza proprietà avevano tutto il diritto di abolirlo. Queste idee gli costarono una condanna per eversione e Bauer passò quattro anni in prigione. Marx però fece sua questa intuizione, che in teoria implicava che l'uomo non potesse trovare alcuna fonte di appagamento nello Stato o nella società civile[36]. Max Stirner, poi, nel libro *L'unico e la sua proprietà* (1845) portò alle estreme conseguenze l'idea di un uomo capace di ridiventare padrone di sé, riducendola a una pura fantasia intellettuale. Nell'*Unico* la società civile si dissolveva in un egoismo che obbediva esclusivamente al desiderio dei sensi. Cosí facendo Stirner aveva negato qualsiasi giustificazione della socialità, o piú in generale della moralità, che non fosse basata sul puro interesse individuale e sul bisogno. Ma Stirner sostenne pure – e su questo punto Bruno Bauer era d'accordo con lui – che l'idea feuerbachiana di «umanità» aveva ancora, per dirla con Engels, «l'aureola teologica» dell'«astrazione». Essa restava un concetto interamente teologico, idealistico[37], che implicava dunque una religione, certo umana, ma pur sempre una religione. Insomma, Hegel era stato ucciso dalla «dissoluzione della speculazione hegeliana compiuta da Feuerbach»[38], ma la critica di Stirner sotterrava definitivamente il teologo Feuerbach.

Secondo Stirner l’umanismo altruistico in tutte le sue forme era solo un’ulteriore variante della religione. Una volta dimostrata la natura esclusivamente teologica del concetto di «essere generico» era lo stesso «uomo» a venire definitivamente spogliato delle sue vesti teologiche. A questo punto l’uomo appariva come una sorta di imbarazzato re nudo di fronte al quale c’era un Marx pronto a ridicolizzarlo. Ma se quelli di «Uomo» e «essere generico» erano dei concetti teologici, di cosa si sarebbe dovuta occupare la «critica»? C’era un’alternativa all’egoismo? E se sí, quale? Esisteva ancora un punto di vista morale legittimo se tutti i punti di vista morali avevano un’origine religiosa ed erano dunque inaccettabili? L’«unità dell’uomo» era un postulato teologico? E lo era pure il concetto di «società»?

Per certi versi tutti questi interrogativi possono essere sintetizzati in un’unica domanda: se critichiamo «l’egoismo», perché dovremmo amare o anche solo aiutare gli altri e soprattutto gli estranei? Ormai non si poteva piú rispondere con il tradizionale argomento secondo cui è Dio che ci intima di farlo in virtú dell’umanità che ci accomuna. Marx ed Engels non intendevano certo annunciare la nascita di una nuova religione o proporre una variante di una già esistente, come avevano fatto il socialista inglese Robert Owen o i sansimoniani. Stirner aveva risposto semplicemente esaltando l’egoismo, e cosí facendo aveva aggirato il problema. Presto però anche lui sarebbe caduto vittima della stessa logica che aveva criticato. Il suo «uomo egoista» sarebbe stato bollato a sua volta come categoria astratta, mera essenza umana idealistica. Per Engels dopo la critica di Stirner a fondamento dell’«amore per l’umanità» era rimasto solo un vago e «generoso» «egoismo del cuore»: una formulazione priva di efficacia che Marx evitò accuratamente di prendere in considerazione. Era soltanto questo, scrisse Engels, «il punto di partenza del nostro amore per l’umanità, che altrimenti rimane sospeso nell’aria». Secondo Engels bisognava dimostrare a Stirner «che i suoi uomini egoisti debbono necessariamente a forza di egoismo diventare comunisti. Ecco che cosa bisogna rispondere a questo tipo. In secondo luogo bisogna dirgli che il cuore umano già dall’origine, immediatamente, è disinteressato e pronto al sacrificio nel suo egoismo, e che lui perciò ricasca nella soluzione contro cui combatte». Anche su questo punto, però, Marx mantenne un sostanziale scetticismo.

Un’ulteriore opzione in tal senso la offrivano le riflessioni di Moses Hess (del quale discuteremo piú avanti) e del sansimoniano Eduard Gans (1797-1839), che era stato uno degli insegnanti di Marx tra il 1836 e il 1838. Entrambi suggerirono che nella società moderna i collettivi umani stavano progressivamente prendendo piede sulla competizione e sullo «sfruttamento dell’uomo sull’uomo»: un processo che sarebbe sfociato in un’«inevitabile» rivoluzione[39]. Gans aveva visitato alcune fabbriche inglesi tra il 1830 e il 1831. Ne aveva concluso che gli operai non se la passavano meglio degli schiavi o dei vassalli del feudalesimo. Parlò addirittura di una «lotta del proletariato contro la borghesia» e sostenne che i lavoratori potevano reagire in un solo modo: unendosi in «libere corporazioni» o «associazioni» (*Vergesellschaftung*). A differenza di Hegel, Gans pensava che la povertà non era inevitabile e che poteva essere abolita. Ma sosteneva altresí che una società basata sul motto sansimoniano «a ciascuno secondo le proprie capacità» avrebbe potuto facilmente sfociare in una «schiavitú della sorveglianza»[40]. Insomma, nell’ampia costellazione di idee socialiste dell’epoca era all’opera una serie di tensioni che prenderemo brevemente in considerazione nelle pagine che seguono.

Il contesto giacobino e socialista, 1789-1842.

I socialisti miravano a riorganizzare la società per soddisfare i bisogni di una maggioranza di persone superando la miseria, le disuguaglianze, la competizione e la devastazione generate dal capitalismo. Al pari dei loro predecessori utopisti immaginavano dei modi di appartenenza collettiva e di rapporto con gli altri piú generosi, benevoli, pacifici, che riducessero al minimo o abolissero lo sfruttamento e l’oppressione. Sostenevano valori come l’amicizia, la fiducia, l’armonia, la fraternità, l’unità e la solidarietà, che nella società moderna sembravano essere in declino e che invece, secondo loro, potevano essere recuperati o rifondati. Questi legami potevano facilmente crearsi in occasione di brevi fiammate di entusiasmo collettivo: ma come dar loro continuità nel tempo e nello spazio? A partire dall’inizio del XIX secolo, per rispondere a questa domanda furono elaborati svariati sistemi di pensiero, da quelli che combinavano proprietà pubblica e

proprietà privata fino ai vari modelli di cooperazione, vita comunitaria e comunismo. Marx restò sempre innanzitutto un socialista e come tale cercò di pensare una società che permettesse un piú ampio sviluppo soggettivo dell'umanità, un sistema diverso da quello esistente, in cui il soddisfacimento di pochi implicava lo sfruttamento dei piú. Alla base del suo sistema, dunque, c'era inevitabilmente una teoria della socialità. Ma cosa lo spinse a elaborare la sua specifica riflessione? E perché si convinse che le sue intuizioni andavano nella giusta direzione?

Nel corso dei secoli sono stati fatti svariati tentativi di condivisione della proprietà, di solito nell'ambito di società di piccole dimensioni o gruppi religiosi, per esempio nei monasteri, spesso con notevole successo. L'*Utopia* di Thomas More (1516) propose una rappresentazione in forma letteraria di questo ideale, che secondo alcuni comporta un desiderio di ritorno a un'originaria età dell'oro di abbondanza e uguaglianza che troverebbe le sue radici nella visione greca delle origini dell'umanità, oppure nell'immagine cristiana del paradiso terrestre. Nell'utopia di More la proprietà è comune e il lusso è oggetto di disprezzo. In essa vige un'alternanza regolare tra lavoro rurale e urbano e prevalgono l'uguaglianza e la trasparenza. Il tema dell'uguaglianza sarebbe ritornato nella maggior parte dei successivi movimenti radicali di riforma ed è stato spesso ricollegato all'immaginario millenarista, nonché alle idee di crisi, redenzione e apocalisse. In età moderna fu la Rivoluzione francese il principale tentativo di porre fine alle disuguaglianze e distruggere ciò che restava dei vecchi privilegi feudali. Secondo Marx e molti autori marxisti la rivoluzione del 1789, con la successiva deposizione di Luigi XVI, aveva spianato la strada a una vera e propria rivoluzione «borghese», una rivoluzione della classe media che fu poi seguita dalla rivolta popolare dei giacobini (1792) e dalla dittatura di Robespierre (1793-94). La rivoluzione aveva mostrato che le monarchie dispotiche potevano e dovevano essere rovesciate, consolidando un modello di mutamento sociale che sarebbe diventato il punto di riferimento di altre esperienze insurrezionali. Ma non era andata abbastanza lontano. Gracchus Babeuf, con la sua cospirazione degli Eguali (1796), aveva incarnato la frangia comunista della rivoluzione, i cui princìpî erano poi stati enucleati da Sylvain Maréchal nel *Manifesto degli uguali* (1796): abolizione delle differenze tra padroni e servi e tra

poveri e ricchi, eliminazione dell'eredità e della proprietà privata, istituzione del lavoro obbligatorio nel quadro di un sistema gestito da un comitato rivoluzionario. Tutti i prodotti del lavoro sarebbero stati collocati in un magazzino comune, mentre l'istruzione e l'assistenza sanitaria sarebbero state gratuite e universali[41]. Il babuvismo fu ripreso da Philippe Buonarroti e poi da Auguste Blanqui (1805-1881), che sostennero l'uguaglianza dei redditi e un'idea di dittatura rivoluzionaria di una minoranza. Secondo Blanqui dovevano essere dei piccoli gruppi di cospiratori a prendere il potere con la forza e gestire il processo rivoluzionario con la dittatura. Come vedremo, quella di Blanqui è stata una figura fondamentale nella storia del marxismo, soprattutto per Lenin.

I piú importanti socialisti «primitivi» s'imposero sulla scena dopo la restaurazione della monarchia in Francia (1814). Molti di loro erano contrari alla violenza e alcuni persino alla «politica» come tale, intesa come creazione di inutili contrapposizioni. Secondo loro le lotte politiche dovevano occuparsi essenzialmente di questioni di «coltello e forchetta»: con la deposizione dei sovrani e i diritti di voto non si dava da mangiare ai poveri e non era possibile migliorare le condizioni di lavoro del nascente mondo industriale. In Gran Bretagna il termine «socialismo» fu legato in particolare alla figura di Robert Owen (1771-1858), un ricco produttore di cotone che si era posto l'obiettivo di aumentare il benessere dei lavoratori. Owen era riuscito a migliorare sensibilmente le condizioni di lavoro dei suoi operai del mulino di New Lanark, in Scozia, e si era battuto senza sosta per far approvare delle leggi sull'età minima per lavorare, sulla riduzione dell'orario di lavoro e sull'istruzione infantile. Nel 1817 l'Inghilterra attraversò una grave crisi economica. Owen propose di ricollocare i lavoratori disoccupati in comunità rurali o «villaggi cooperativi» che dovevano includere tra i 500 e i 1500 abitanti. Il suo obiettivo era creare un sistema di alternanza fra lavoro nei campi e produzione manifatturiera che avrebbe superato le logiche della competizione e portato alla condivisione di tutte le proprietà. Owen auspicava che tale «sistema sociale» – espressione poi abbreviata in «socialismo» – potesse soppiantare definitivamente le forme di organizzazione del lavoro dominanti, spingendo i lavoratori a lasciare le grandi città e le loro industrie centralizzate. I seguaci di Owen, in particolare George Mudie, William Thompson e John Gray, furono i primi a elaborare una critica socialista della nuova scienza

della modernità, l’economia politica liberale. Proposero una rudimentale teoria della crisi del capitalismo (la prima delle quali si verificò nel 1825) che sarebbe stata poi ripresa e rielaborata da Marx. Spiegarono inoltre perché i salari erano inferiori al valore del lavoro e in che modo il lavoro poteva essere equamente ricompensato[42].

Il bisogno di soluzioni di questo tipo era alimentato dal sempre piú evidente peggioramento delle condizioni di lavoro sulle nuove macchine. Proprio come farà Marx nel 1844 – lo vedremo –, Owen prese le mosse dagli effetti deleteri della divisione del lavoro analizzati da Adam Smith nel celebre passo sulla «mutilazione mentale» del quinto libro della *Ricchezza delle nazioni* (1776). Nel primo libro Smith aveva mostrato che nel lavoro in officina la specializzazione era estremamente efficace per creare certi prodotti come gli spilli, poiché ogni individuo era piú produttivo se si concentrava solo su una parte del processo di lavorazione. Dopo però era passato ad analizzare le conseguenze negative di questo tipo di organizzazione del lavoro, affermando che una rigida specializzazione e la costante ripetizione dei medesimi gesti rendevano la forza lavoro «tanto stupida e ignorante quanto può diventarlo una creatura umana»[43]. Cosí facendo aveva suo malgrado gettato le basi di una critica del capitalismo.

Smith pensava che questo problema si potesse risolvere incoraggiando l’istruzione dei lavoratori. Owen, invece, era molto piú radicale di lui. Marx guardava con grande interesse all’esperienza di New Lanark, dalla riduzione dell’orario di lavoro all’incentivazione dell’istruzione infantile. Owen contribuí inoltre a fondare un modello di proprietà condivisa dai lavoratori basato su un’equa ripartizione degli utili che in seguito sarebbe diventato noto come sistema «cooperativo» (anche se New Lanark non fu gestita in questo modo). Questa idea, come vedremo, avrebbe giocato un ruolo centrale nella definizione marxiana del comunismo, anche se si sarebbe imposta nella sua riflessione solo negli anni cinquanta. Sempre prima di Marx, Owen aveva sostenuto le ragioni del materialismo e dell’ateismo: si era opposto alla religione – nel 1817 affermò pubblicamente che per lui era il maggiore ostacolo al progresso sociale – ma anche al matrimonio tradizionale, perlomeno nella misura in cui era per un piú facile accesso al divorzio. Le sue riflessioni sulla formazione della personalità a partire dal contesto sociale e non da un presunto peccato originale giocarono un ruolo altrettanto cruciale nella formazione del pensiero di

Marx. Come quest'ultimo anche Owen non amava fare la corte all'opinione pubblica: di lui Marx apprezzava particolarmente il fatto che «ogni volta che una delle sue idee diventava popolare, lui tirava fuori una nuova richiesta che lo rendeva impopolare» [44].

In Francia il socialismo fu promosso in particolare da Charles Fourier (1772-1837), che come Owen rifiutava il sistema commerciale, secondo lui moralmente degradante. La sua idea di comunità ristretta o «falansterio», anch'essa limitata a poche migliaia di persone, non era comunista. Terra, edifici e macchinari sarebbero stati sí condivisi ma i profitti sarebbero stati ripartiti in base al capitale investito (quattro dodicesimi), al lavoro svolto (cinque dodicesimi) e al talento (tre dodicesimi). Fourier immaginò che in questo tipo di organizzazione, ben piú sofisticata ed elaborata dal punto di vista psicologico rispetto a quella di Owen, ciascuno avrebbe fatto ciò che piú corrispondeva alle sue inclinazioni e tutti si sarebbero frequentemente alternati ai vari ruoli. Vi sarebbe inoltre stata grande abbondanza e varietà di cibo e sarebbe stato applicato il principio della libertà sessuale. Marx condivideva la sua visione del lavoro, che secondo lui metteva idealmente l'accento sulle capacità creative e sulle inclinazioni di ciascuno.

Tra i comunitaristi ci fu inoltre Étienne Cabet (1788-1856), le cui idee ispirarono la nascita di un movimento politico di respiro nazionale e trovarono una prima sistemazione nell'opera *Viaggio in Icaria* del 1840. Nel 1847 i comunisti tedeschi si lanciarono in un lungo dibattito sul suo progetto di fondare una colonia comunista in Nordamerica, anche se alla fine la proposta venne respinta, in parte sotto l'influenza di Marx ed Engels, per i quali emigrare significava abbandonare la causa. Inoltre per loro il comunismo su scala ristretta avrebbe implicato giocoforza «un carattere del tutto esclusivo, un carattere settario» [45]. Nonostante tutto, Cabet riuscí davvero a fondare una colonia nei dintorni dell'odierna Dallas, in Texas. L'esperimento ebbe vita breve ma un'altra colonia nata dalla prima sarebbe durata un cinquantennio.

Maggior influenza su Marx ebbero invece i seguaci di Henri de Saint-Simon (1760-1825), che non era propriamente un socialista ma, piuttosto, un pensatore visionario che prefigurò la futura trasformazione della società industriale in un sistema scientifico e tecnocratico di «amministrazione delle cose» che si sostituisce al «governo delle persone». Un'ipotesi che Marx ed Engels ripresero per dimostrare che sarebbe stato lo stesso

progresso industriale a portare all'abolizione dello Stato[46]. I sansimoniani promossero inoltre (come Owen) una nuova religione per facilitare la coesione sociale e mirarono (come i cattolici) a fondere Chiesa e società. Furono loro a coniare l'espressione «organizzazione del lavoro». Le loro rivendicazioni si concentrarono piú sulla regolamentazione nazionale dell'industria che sulla cooperazione dei lavoratori. Inoltre non sostenevano la condivisione dei beni ma un sistema in cui «ognuno verrà classificato a seconda delle sue capacità e remunerato in base al suo lavoro»[47]. Questo tipo di visione influenzò l'*Organizzazione del lavoro* del socialista Louis Blanc (1839), che prefigurava le future idee di Marx sulla cooperazione[48]. E ispirò altresí Thomas Carlyle, che in *Passato e presente* (1843) immaginò una gestione industriale di stato militarizzata. Marx ed Engels rifiutavano l'impostazione paternalista dell'opera, che però anticipò in maniera singolare la futura organizzazione sovietica dell'economia. Ad ogni modo i sansimoniani prediligevano un modello industriale centralizzato rispetto all'idea di un equilibrio tra campagne e città sostenuta da Owen, Fourier e da altri socialisti come William Morris.

Il socialismo si sviluppò altresí in Germania, dalla fine degli anni trenta del XIX secolo[49]. Una delle figure principali in tal senso fu quella di Moses Hess (1812-1875), figlio di un mercante di zucchero di Colonia. Hess esercitò un'influenza decisiva sul giovane Marx, in un periodo cruciale per la formazione del suo pensiero (1843-45). A Parigi Marx lo incontrò spesso e dal punto di vista intellettuale Hess era per molti versi molto piú avanti di lui. All'inizio Hess si ispirava a Babeuf. Nella *Storia sacra dell'umanità* (1837) si serví di Hegel per sostenere che l'umanità doveva realizzare il comunismo e ritornare alla sua condizione originaria: in tal modo essa avrebbe superato la condizione di alienazione da se stessa e da Dio. In futuro lo Stato sarebbe scomparso e avrebbe ceduto il passo a una comunità perfetta, i matrimoni si sarebbero fondati esclusivamente sugli affetti e la famiglia sarebbe stata il fulcro del legame sociale. Anche Hess profetizzò un'imminente rivoluzione operaia, che descrisse nel 1847 usando toni simili a quelli del Marx del *Manifesto del Partito Comunista*. Nell'opera *La triarchia europea* (1841) sostenne che in Inghilterra l'industrializzazione sarebbe sfociata in una nuova società comunista di respiro europeo guidata anche da Francia e Germania: una «Nuova Gerusalemme» in cui non ci

sarebbe stata piú alcuna forma di sfruttamento e le macchine avrebbero liberato l’umanità dalla fatica, contribuendo a una piena uguaglianza sociale. Seguendo le intuizioni di un altro giovane hegeliano, August Cieszkowski, Hess sostenne che la filosofia di Hegel doveva dettare l’azione, la «pratica», per creare un nuovo avvenire, invece di limitarsi a speculare sul significato della storia[50].

Fino al 1843 Hess fu «impegnato esclusivamente nello sviluppo filosofico del comunismo»[51]. In quegli anni sostenne che lo Stato sarebbe stato sostituito da una «vita sociale unificata» all’insegna della cooperazione tra gli individui. In un saggio sul denaro del 1845 analizzò invece la società commerciale come espressione di un’umanità alienata. Proprio dopo una feconda conversazione con Hess dell’ottobre del 1842 Friedrich Engels – che all’epoca ancora non conosceva Marx – divenne un «comunista entusiasta». Marx invece lo conobbe al «Club dei dottori», a Berlino, alla metà del 1841. Era molto piú giovane di lui, ma Hess trovò l’incontro profondamente stimolante: disse che Marx era «*forse l’unico autentico filosofo* vivente oggi», un pensatore in grado di «combinare uno spirito pungente con una riflessione filosofica tremendamente rigorosa» e dare «il colpo di grazia alla religione e alla politica medievale». «Immagina Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine e Hegel riuniti in un’unica persona: dico *riuniti* e non messi insieme. Cosí facendo avrai il Dottor Marx»[52]. Hess però prese le distanze da lui nel maggio 1846, perché pensava che fosse troppo rigido con i suoi compagni comunisti. Successivamente disse che per lui «la miseria degli operai e la fame dei poveri» erano solo un «interesse scientifico e dottrinale», e aggiunse: «te ne resti al di sopra di tali miserie […] non ti lasci trasportare da ciò che fa pulsare il cuore degli uomini»[53].

Un altro esponente del comunismo tedesco fu il sarto Wilhelm Weitling (1808-1871): un autentico uomo del popolo. Il suo pensiero era però affine al filone millenaristico ed evangelico che Marx proprio non sopportava. Come Thomas More, Weitling propugnava l’avvento di una società in cui ci si sarebbe vestiti tutti allo stesso modo e i pasti sarebbero stati consumati in comune, visione che Marx liquidò come «comunismo da caserma»[54]. Sulla falsariga di Saint-Simon, Weitling pensava inoltre a una futura confederazione di stati che sarebbe stata guidata da tre saggi, un medico, uno scienziato e un ingegnere, e immaginò addirittura l’avvento di un

nuovo Messia. Conobbe Marx a Bruxelles, nel marzo 1846, durante una riunione ristretta di militanti comunisti. Weitling non aveva in grande considerazione lo studio dell'economia e insinuò che Marx non ne sapesse granché delle reali condizioni degli operai. Marx lo riprese come si fa con uno scolaretto e disse che le sue erano inutili banalità moralistiche prive di una solida strategia. Poi suggerí beffardo che la Russia, con le sue «alleanze tra insensati profeti e insensati seguaci», era il posto piú adatto per lui. Alla fine, «colmo di rabbia e irritazione», sbatté il pugno sul tavolo facendo traballare la lampada e disse che «l'ignoranza non ha mai aiutato nessuno»[55].

Fu il primo attacco di Marx a un comunista. Un altro lo sferrò contro il «sentimentalismo esaltato e fantastico» e le «chiacchiere amorose» di Hermann Kriege, un weitlingiano di New York che predicava un «opposto amorevole dell'egoismo» e sosteneva che il comunismo doveva consistere nel dare a ciascun emigrato in America un appezzamento di 160 acri di terra[56]. Ma l'attacco piú feroce lo riservò al suo maggiore antagonista, l'anarchico mutualista francese Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), nella *Miseria della filosofia* (1847). Marx e Proudhon avevano già avuto svariate e accese conversazioni notturne, ma alla fine fu chiaro, come disse in seguito Engels, che i due erano separati da «un abisso incolmabile»[57]. Forse questi attacchi sono indice di quella tendenza all'epurazione e alla scissione che avrebbe perseguitato in futuro i movimenti comunisti? Forse Marx voleva, come temeva Proudhon, una «nuova forma di intolleranza» e una dittatura personale radicata in una «religione della ragione»[58]?

1. Tra le biografie di Marx si veda: E. H. Carr, *Karl Marx. A Study in Fanaticism*, J. M. Dent, London 1938; R. Payne, *Marx*, W. H. Allen, London 1968; J. Seigel, *Marx's Fate. The Shape of a Life*, Princeton University Press, Princeton 1978; Wheen, *Karl Marx. Una vita* cit.; M. Gabriel, *Love and Capital. Karl and Jenny Marx and the Birth of a Revolution*, Little, Brown and Company, Boston 2011; J. Sperber, *Karl Marx. A Nineteenth-Century Life*, Liveright, New York - London 2013; G. Stedman Jones, *Karl Marx. Greatness and Illusion*, Allen Lane, London 2016. Per una cronologia della vita di Marx si veda M. Rubel, *Marx. Life and Works*, Macmillan, London 1980. Per una sintesi efficace si veda invece J. Elster, *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1986. Rinvio altresí al classico e sempre utile I. Berlin,

Karl Marx, Sansoni, Milano 2004. David McLellan si è occupato di Marx in svariati lavori, per gli aspetti biografici si veda in particolare: *The Young Hegelians and Karl Marx*, Macmillan, London 1969; *Marx prima del marxismo. Vita e opere giovanili*, Einaudi, Torino 1974; *Karl Marx. La sua vita e il suo pensiero*, Rizzoli, Milano 1976.

2. K. Marx, *Considerazioni di un giovane in occasione della scelta di una professione. Tema di tedesco per la licenza liceale* (1835), in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, vol. I, *Marx 1835-1843*, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 6.

3. Id., *Tema di licenza liceale. Religione* (1835), *ibid.*, p. 733. Ho sempre mantenuto l'uso originario del genere cosí come viene fatto da Marx, e dunque ho riportato in maniera fedele espressioni quali «uomo», «genere umano», «umanità», e cosí via. Oggi si tende a usare espressioni neutrali rispetto al genere.

4. *Marx a Laura e Paul Lafargue*, 5 marzo 1870, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIII, *Lettere gennaio 1868 - luglio 1870*, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 710.

5. In H. M. Enzensberger, *Colloqui con Marx ed Engels*. *Testimonianze sulla vita di Marx ed Engels raccolte da Hans Magnus Enzensberger*, Einaudi, Torino 1977, p. 242.

6. Marx, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro* (1841), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. I cit., p. 24.

7. Si veda il recente studio sul giovane Marx di D. Leopold, *The Young Karl Marx. German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

8. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* (1825-26), Laterza, Roma-Bari 2013, p. 12.

9. C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, p. 51.

10. S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, p. 84.

11. J. N. Shklar, *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's «Phenomenology of Mind»*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, p. 13.

12. F. Engels, *Karl Marx – «Per la critica dell'economia politica». Primo fascicolo* (1859), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XVI, *agosto 1858 - febbraio 1860*, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 478.

13. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., p. 67.

14. H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoria sociale»*, il Mulino, Bologna 1966, p. 21.

15. Il piú importante contributo sul tema è di N. Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of «Civil Society»*, Kluwer, Dordrecht 1988. Per un'introduzione si veda M. O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

16. G. W. F. Hegel, *Frammenti sulla filosofia dello spirito (1803-1804)*, in Id., *Filosofia dello spirito Jenese*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 60; *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, *ibid.*, p. 157. Su questo punto si veda anche Marcuse, *Ragione e rivoluzione* cit., p. 99.

17. Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of «Civil Society»* cit., pp. 224-25.

18. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio. Con le aggiunte di Eduard Gans* (1821), Laterza, Roma-Bari 1999, § 51, p. 57.

19. Id., *Lezioni di filosofia del diritto. Secondo il manoscritto di Wannenmann. Heidelberg 1817-1818*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1993, p. 153.

20. Su questo gruppo si veda S. Hook, *Da Hegel a Marx: studi sullo sviluppo intellettuale di Karl Marx*, Sansoni, Firenze 1972; W. W. Brazill, *The Young Hegelians*, Yale University Press, New Haven - London 1970; J. E. Toews, *Hegelianism. The Path towards Dialectical Humanism, 1805-1841*, Cambridge University Press, Cambridge 1980; R. Gascoigne, *Religion, Rationality and Community. Sacred and Secular in the Thought of Hegel and His Critics*, Martinus Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1985; H. Mah, *The End of Philosophy, the Origin of «Ideology». Karl Marx and the Crisis of the Young Hegelians*, University of California Press, Berkeley 1987; D. Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1998; W. Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

21. A. Liebich (a cura di), *Selected Writings of August Cieszkowski*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, p. 77.

22. Su Bauer si veda Z. Rosen, *Bruno Bauer and Karl Marx*, Martinus Nijhoff, Leiden 1977; D. Moggach, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

23. B. Bauer, *La tromba dell'ultimo giudizio contro Hegel ateo e anticristo* (1841), Immanenza, Napoli 2014.

24. Id., *The Genus and the Crowd* (1844), in L. S. Stepelevich (a cura di), *The Young Hegelians. An Anthology*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, p. 204. Si veda Moggach, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer* cit., p. 168, e Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy* cit., p. 118.

25. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo* (1841), Feltrinelli, Milano 1960, p. 67. Su Feuerbach si veda E. Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, Routledge & Kegan Paul, London 1970; M. W. Wartofsky, *Feuerbach*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.

26. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo* cit., p. 285. Su questo punto continua a essere fondamentale l'apporto della psicologia collettiva. Si veda la prima parte del mio libro *Dystopia. A Natural History* (Oxford University Press, Oxford 2016). Ma il divino avrebbe potuto altresí essere inteso come immagine idealizzata dell'umanità e non come «essenza» di quest'ultima:

«Dio non è altro che l'essenza umana *divinizzata*»: L. Feuerbach, *Trenta lezioni sull'essenza della religione* (1851), Sonzogno, Milano 1927, p. 15. Parimenti Dio avrebbe potuto essere inteso come un riflesso della crudeltà umana, il paradiso come una comunità corrotta, e la vita della specie come un'identità che fondava il carattere gregario dell'umanità e non una forma di esistenza moralmente superiore. Insomma qualsiasi «bisogno di comunità» può essere espresso in entrambi i modi.

27. Secondo Strauss nel cristianesimo, attraverso la fede nella morte e risurrezione di Cristo, l'uomo «si giustifica innanzi a Dio» e, «vivificando in sé» l'idea di umanità, «partecipa alla vita divinamente umana della specie»: *La vita di Gesú o Esame critico della sua storia*, La Vita Felice, Milano 2014, p. 1468.

28. Toews, *Hegelianism. The Path towards Dialectical Humanism* cit., p. 353.

29. A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 46.

30. F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* (1888), Editori Riuniti, Roma 1976, p. 28.

31. L. Feuerbach, *La filosofia dell'avvenire* (1843), Laterza, Roma-Bari 1967, p. 126.

32. *Marx a Ludwig Feuerbach*, 11 agosto 1844, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. III, *1843-1844*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 384.

33. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (1844), *ibid.*, pp. 302-3, 328.

34. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo* cit., p. 281.

35. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* (1844), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. III cit., p. 190.

36. Come Marx, Bauer sosteneva che «da questo momento in poi la storia è una storia autocosciente, poiché il genere umano conosce ormai i principî attraverso i quali progredisce e l'umanità si dirige verso il fine della storia – la libertà»: B. Bauer, *Critique's Quarrel with Church and State* (1844), in Stepelevich (a cura di), *The Young Hegelians. An Anthology* cit., p. 273.

37. Marx, Engels, *Engels a Marx*, 19 novembre 1844, in *Opere complete*, vol. XXXVIII, *Lettere 1844-1851*, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 12.

38. Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra* (1845), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. IV, *1844-1845*, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 241.

39. *The Doctrine of Saint-Simon: An Exposition. First Year, 1828-1829*, a cura di G. G. Iggers, Schocken Books, New York 1972, pp. 62-63, 84.

40. Si veda H. G. Reissner, *Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz*, Mohr, Tübingen 1965, pp. 141-42; N. Waszek, *Eduard Gans on Poverty. Between Hegel and Saint-Simon*, in «Owl of Minerva», XVIII (1987); M. H. Hoffheimer, *Eduard Gans and the Hegelian Philosophy of Law*, Kluwer, Dordrecht 1995; R. Blänkner, G. Göhler, N. Waszek (a cura di), *Eduard Gans (1797-1839), Politischer Professor zwischen Restauration und Vormärz*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig

2002; M. Bienenstock, *Between Hegel and Marx. Eduard Gans on the «Social Question»*, in D. Moggach (a cura di), *Politics, Religion, and Art. Hegelian Debates*, Northwestern University Press, Evanston 2011, p. 167.

41. Si veda A. Fried, R. Sanders (a cura di), *Socialist Thought. A Documentary History*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1964, pp. 51-55.

42. Si veda N. W. Thompson, *The People's Science. The Popular Political Economy of Exploitation and Crisis, 1816-34*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, nonché il mio *Machinery, Money, and the Millennium. From Moral Economy to Socialism, 1815-1860*, Princeton University Press, Princeton 1987.

43. A. Smith, *La ricchezza delle nazioni* (1776), Utet, Torino 1975, p. 949. Si veda piú in generale A. Rattansi, *Marx and the Division of Labour*, Macmillan, London 1982.

44. W. Liebknecht, *Karl Marx. Biographical Memoirs* (1901), Journeyman Press, Newburyport 1975, p. 82.

45. F. Lessner, *Ricordi di un operaio comunista* (1892-1893), edizioni Lotta Comunista, Milano 2007, p. 30.

46. Espressione adoperata da Engels nell'*Anti-Dühring*: Engels, *Anti-Dühring* (1878), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXV, *Anti-Dühring. Dialettica della natura*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 248.

47. *The Doctrine of Saint-Simon: An Exposition* cit., pp. 13, 89.

48. Secondo Blanc il governo avrebbe finanziato per un anno la creazione di officine. In seguito sarebbero stati dei dirigenti eletti dai lavoratori a controllarle nel quadro di un sistema basato sul principio della proprietà collettiva. La concorrenza sarebbe stata regolata da un sistema nazionale di officine che avrebbe collegato tra loro tutte le industrie e alla fine sarebbe stata completamente eliminata. Pur non volendo che lo Stato diventasse «proprietario» dell'industria, Blanc «non trattò mai del rapporto tra le gerarchie politiche ed economiche». Per lui, comunque, il controllo operaio doveva coesistere con la rappresentanza politica. Nel 1847 sostenne la parità dei salari, idea che però abbandonò l'anno seguente (L. A. Loubère, *Louis Blanc. His Life and His Contribution to the Rise of French Jacobin-Socialism*, Northwestern University Press, Evanston 1961, pp. 38-40). Blanc pensava comunque che gli esperimenti socialisti dell'epoca erano ben distanti dal suo modello e non all'altezza dell'ideale socialista: L. Blanc, *1848. Historical Revelations*, Chapman & Hall, London 1858, pp. 111, 197.

49. Secondo alcuni *Lo Stato commerciale chiuso* (1800) di J. Gottlieb Fichte (1762-1814) prefigurò il movimento socialista in Germania: in Id., *Lo Stato secondo ragione, o Lo Stato commerciale chiuso. Saggio di scienza del diritto e di una politica del futuro*, La Vita Felice, Milano 2016.

50. Su Cieszkowski si veda A. Liebich, *Between Ideology and Utopia. The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*, D. Reidel, Dordrecht 1979.

51. M. Hess, *Briefwechsel*, Mouton & Co., Den Haag 1959, pp. 102-3.

52. *Ibid.*, pp. 103, 80.

53. Citato in J. Weiss, *Moses Hess. Utopian Socialist*, Wayne State University Press, Detroit 1960, p. 55. Nel 1846 Marx ed Engels fecero di tutto per screditare Hess, mettendo addirittura in giro la voce che la sua convivente fosse una prostituta: W. O. Henderson, *The Life of Friedrich Engels*, 2 voll., Frank Cass, London 1976, vol. I, pp. 88-89.

54. Con altrettanta sufficienza Marx considerava la «generale frugalità spartana» di Robespierre: Marx, *Glosse critiche in margine all'articolo «Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano»* (1844), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. III cit., pp. 216-217. E criticò allo stesso modo qualsivoglia idea di «livellamento da un minimo *immaginato*»: Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 322.

55. P. V. Annenkov, *The Extraordinary Decade. Literary Memoirs* (1880), University of Michigan Press, Ann Arbor 1968, pp. 169-70. In seguito Weitling disse a Hess che Marx era «solo un tipo enciclopedico ma certamente non un genio»: Hess, *Briefwechsel* cit., p. 151.

56. Marx, Engels, *Circolare contro Kriege* (1846), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. VI, *ottobre 1845 - marzo 1848*, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 38, 47, 42, 41.

57. Engels, *Prefazione alla prima edizione tedesca di «Miseria della filosofia» di Karl Marx* (1884), *ibid.*, p. 645. Sui rapporti tra i due si veda J. Hampden Jackson, *Marx, Proudhon and European Socialism*, Collier Books, New York 1957.

58. G. Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon. A Biography*, Routledge & Kegan Paul, London 1956, p. 91.

Capitolo secondo
Marx si converte al comunismo

Spesso la ribellione degli anni di gioventú cede il passo a una forma di vita compassata e rispettabile. Se lo avesse voluto, Marx sarebbe diventato a tempo debito un fedelissimo professore o burocrate al servizio dello Stato prussiano, in tutto e per tutto simile ai suoi futuri nemici. Per molti aspetti sarebbe rimasto quello che era: un borghese o persino un aristocratico, se si tiene conto dei suoi gusti personali. Il futuro autore del *Capitale*, però, non contemplò mai l'eventualità di fare una carriera convenzionale. Al contrario, si mise in testa di voler trasformare il mondo da cima a fondo, tanto da considerarsi come una sorta di moderno Prometeo che per salvare l'umanità sfida i poteri del cielo e i signori della terra. Fino a quel momento nessuno si era mai assegnato la missione di rendere piena giustizia al mondo terreno, peraltro senza l'aiuto degli dèi. Ecco chi fu Karl Marx.

Il primo punto di approdo della sua impresa intellettuale fu il giornalismo, campo nel quale dimostrò un enorme talento. Nel 1842 cominciò a scrivere per la «Rheinische Zeitung», un quotidiano di Colonia, diventandone quello stesso anno direttore. Riuscí ad ampliarne rapidamente la diffusione e nelle sue mani divenne il piú importante giornale tedesco di opposizione. Politicamente parlando, il Marx di questi anni era un democratico radicale. Per lui il repubblicanesimo era naturale alleato dell'ateismo. Nel suo primo articolo di una certa importanza, risalente al maggio del 1842, propose un'appassionata difesa della libertà di stampa in cui condannava «la stampa censurata» come «cattiva stampa». Ecco un assaggio degli ideali del Marx giornalista: «La libertà si identifica talmente con l'essenza dell'uomo, che persino i suoi avversari la realizzano mentre ne combattono la realtà […]. Nessuno combatte la libertà: tutt'al piú avversa quella degli altri»[1]. In seguito pubblicò una serie di articoli in cui giustificava il diritto dei contadini a raccogliere la legna caduta dagli alberi, «un diritto consuetudinario dei poveri» di tutti i paesi: anche loro, secondo

Marx, potevano rivendicare un «diritto di proprietà» che obbediva a un «sentimento di affinità» con i ricchi (nella Prussia dell'epoca la maggior parte dei reati penali riguardava proprio la raccolta della legna). Vennero poi altri articoli, tra cui uno dedicato alla crisi della Mosella e alla difficile situazione dei viticoltori della regione. Marx non esitava a denunciare la natura «sempre vile» degli interessi privati e l'«inumana» propensione all'egoismo del legislatore, la cui «intima essenza» era un «essere materiale estraneo». Gli interessi privati e l'egoismo, secondo lui, contribuivano a «degradare lo Stato ai fini dell'interesse privato»[2].

Per Marx la concezione hegeliana dello Stato come istanza neutrale che arbitra gli interessi egoistici della società civile e si richiama a «ragioni umanitarie e giuridiche»[3] perdeva progressivamente ogni legittimità. A suo modo di vedere non si poteva affatto essere liberi in uno «Stato» i cui i governi erano soliti schierarsi dalla parte di una minoranza di proprietari contro intere moltitudini di poveri. Nell'affrontare tali questioni si muoveva costantemente sulla sottile linea di frontiera che separava quello che era lecito dire e ciò che invece poteva essere sanzionato dalle autorità. A un certo punto da Berlino gli inviarono un censore che provò a convincerlo a integrare i ranghi della funzione pubblica prussiana – un ruolo totalmente inconciliabile con il suo radicalismo democratico. Marx ovviamente rifiutò e quando pubblicò un articolo in cui criticava lo zar russo, le autorizzazioni del giornale furono revocate.

Questi interessi lo spinsero a mettere da parte la «politica pura e semplice» per privilegiare l'analisi dei «rapporti economici», facendolo cosí «pervenire al socialismo», come disse Engels[4]: la sua era la causa del «*libero uomo*»[5]. In questi anni Marx mise in evidenza e condannò l'antagonismo esistente tra la natura «materiale» dell'uomo e la sua natura «ideale»[6], si sforzò di elaborare una nuova definizione del bene comune e assimilò senza sosta la proprietà privata all'esercizio di interessi egoistici e disumani. Per lui il comunismo – termine fino all'epoca usato perlopiú da Cabet, che lo intendeva come la piú religiosa delle dottrine – era l'unico modo per difendere dagli interessi e dall'egoismo l'umanità intesa nel senso universale[7]. In questo periodo, tuttavia, il «comunismo» ancora non rappresentava per lui l'antidoto alle patologie generate dal capitalismo[8]. Nell'ottobre del 1842, per esempio, quando venne accusato di sostenere il comunismo, scrisse che il suo giornale non poteva «concedere alle idee

comuniste, nella loro forma odierna, la minima *attualità teoretica*», e ancor meno poteva «desiderare, o anche solo ritenere possibile la loro *pratica realizzazione*»[9].

Nel 1842 Marx sembrava ancora ammettere la possibilità che lo Stato potesse diventare un'«unione di uomini liberi che si educano a vicenda», a patto però che si fondasse non sulla religione ma sulla «razionalità della libertà»[10]. A partire dal 1843, invece, cominciò a rimettere in discussione questa ipotesi. Sulla falsariga di Hegel, riteneva che i progressi della storia erano indice di un incremento della libertà umana – proprio in questa chiave avrebbe in effetti interpretato in futuro l'abolizione della servitú in Russia (1861) e della schiavitú negli Stati Uniti (1865). Ma quale ruolo giocava o avrebbe dovuto giocare lo Stato in tale processo di liberazione? In uno scritto del 1843, intitolato *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, Marx segnalò i limiti della filosofia dell'«emancipazione politica» e concluse, come avrebbe in seguito ricordato, che sarebbe stato possibile far davvero luce sui rapporti giuridici e politici solo se «l'anatomia della società civile» fosse stata pensata in termini di «economia politica»[11]. Lo Stato si fondava nella società civile e non poteva esistere al di fuori di essa. «Come non è la religione che crea l'uomo, ma è l'uomo che crea la religione, – ribadiva Marx, – cosí non la Costituzione crea il popolo, ma il popolo la Costituzione»[12]. Il problema dello Stato poteva dunque essere risolto solo eliminando lo scontro fra interessi di classe che animava dal suo interno la società civile. Ciò voleva dire che

> è compito della filosofia, la quale sta al servizio della storia, una volta smascherata la *figura sacra* dell'autoestraneazione umana, smascherare l'autoestraneazione *nelle sue figure profane.* La critica del cielo si trasforma cosí nella critica della terra, la *critica della religione* nella *critica del diritto*, la *critica della teologia* nella *critica della politica*[13].

In questo modo il «mistero»[14] della filosofia hegeliana sarebbe stato risolto.

Da riformista radicale egli pensava che la democrazia fosse l'unica forma costituzionale in grado di unire «il generale e il particolare». Pensava che «nella vera democrazia *lo Stato politico perisce*»[15], rifacendosi su questo punto a Hess e probabilmente anche a Proudhon[16]. In fondo il

problema fondamentale che Marx andava elaborando in questo periodo era il seguente: quale tipo di stato o comunità corrisponde alla piú pura idea di interesse generale o all'«essere generico»? Nel sistema hegeliano gli interessi privati con cui si confrontava la burocrazia erano esclusivamente quelli incarnati negli «Stände», ossia le «corporazioni» o «ceti». Marx sosteneva che questa burocrazia non fosse in grado di rappresentare un interesse generale, poiché ciò richiedeva che il «*particolare* interesse» diventasse «realmente l'interesse generale»[17]; e identificava nella proprietà privata la causa della «dipendenza dell'uomo dall'uomo», suggerendo tuttavia che in tale dipendenza, a differenza della schiavitú classica, ci fosse comunque qualcosa di «*umano*»[18]. Il superamento di tale condizione di dipendenza mediante l'abolizione della proprietà privata si profilava ormai come il principale obiettivo della sua riflessione. Un'idea che certo non era ancora affermata a chiare lettere; tutto però lascia pensare che già intendesse il capitalismo come un sistema che aveva semplicemente generato l'ennesima forma di schiavitú di massa.

Questo tipo di conclusione, peraltro, conteneva in nuce una riflessione sugli stessi limiti del radicalismo. La rivendicazione del suffragio universale maschile aveva giocato un ruolo fondamentale nei movimenti riformisti a partire dal 1789. Secondo Marx era la strada che la Germania doveva seguire: la sua «emancipazione» significava l'«emancipazione dell'umanità», un processo, questo, in cui la filosofia avrebbe dovuto assumersi il compito di far da guida al proletariato. In genere le critiche socialiste del radicalismo democratico sostenevano che nel sistema capitalistico la conquista del suffragio avrebbe lasciato fondamentalmente inalterata la condizione delle classi lavoratrici. Un punto sul quale Marx era d'accordo: rendere cittadini gli uomini facendoli accedere al diritto di voto non avrebbe cambiato di una virgola i rapporti economici, significava solo dar loro la possibilità di esercitare una maggiore influenza politica e discutere di tali questioni. La «democrazia» e il diritto di voto, comunque, non erano del tutto inutili. Le elezioni rappresentavano un «interesse politico fondamentale della società civile reale»[19]. Marx lasciava perciò intendere che si sarebbe potuto lavorare sui loro limiti nell'ottica di un piú complessivo miglioramento della società. Secondo lui l'«attività», il «lavoro», l'«appagamento» e cosí via contribuivano a realizzare l'uomo esclusivamente sul piano della sua esistenza individuale, non certo l'uomo

come essere «socializzato», ovvero la sua «essenza comune o comunista»[20]. Quest'ultima avrebbe potuto essere conseguita solo nel quadro di una «vera democrazia», una democrazia che superasse la contraddizione tra Stato e società civile. Probabilmente Marx sviluppò ulteriormente queste idee, ma gli appunti di cui disponiamo sono incompleti[21].

La democrazia, quindi, non poteva costituire un obiettivo a sé stante delle classi lavoratrici, la cui emancipazione doveva implicare l'emancipazione dell'umanità in quanto tale. È verosimile che per Marx ciò volesse già dire che ogni forma di servitú andava abolita. È dunque riduttivo sostenere, come ha fatto per esempio Robert Payne, che egli mirasse semplicemente a distruggere la democrazia[22]. Marx cercò via via di rimettere in discussione lo Stato inteso come entità alienata, avulsa dalla società civile, che agisce come strumento di oppressione di classe o istanza che, attraverso la burocrazia per esempio, si fa portatrice di un suo specifico interesse contro la maggioranza. I poteri «alienati» nello Stato dovevano essere restituiti ai loro legittimi proprietari e ogni forma immaginaria o fittizia di autonomia dello stato o del monarca andava abbattuta. Un'idea, questa, che segnerà in maniera indelebile tutto il suo percorso intellettuale.

C'è però da chiedersi se a questo punto il giovane Marx non pensasse già che per dar vita a un nuovo *ethos* post-politico o post-statale fosse necessario superare l'organizzazione sociale vigente. Una domanda a cui non è facile rispondere. All'epoca alcuni socialisti erano democratici e altri no. Molti di loro erano addirittura contrari alla politica in quanto tale. Il comunitarismo, che enfatizzava in maniera piú decisa il dovere che vincola ciascuno alla collettività, era chiaramente piú facile da realizzare nell'ambito di gruppi umani costituiti da poche migliaia di persone che vivono insieme, si conoscono e si fidano l'una dell'altra[23]. Quel che è certo è che Marx, a differenza di Engels, non espresse mai il minimo sostegno in favore di qualsivoglia modello di comunità socialista di piccole dimensioni. Per di piú gli ideali di mutua assistenza implicavano spesso il ricorso a sentimenti come l'amore e la simpatia, che Marx tenne sempre a debita distanza. Molti socialisti immaginavano che una forma di socialità «naturale», pre o anti commerciale, potesse essere ricostituita semplicemente mettendo fine all'egoismo dei rapporti commerciali e della competizione. Ma ciò presupponeva l'esistenza di una soggiacente socialità repressa e una qualche forma di affezione naturale di ciascuno nei confronti

degli altri: tutte entità la cui esistenza non era provata. C’era invece una domanda di fondo che continuava a restare senza risposta: perché il «comunismo», che a questo stadio restava ancora tutto da definire, avrebbe potuto rimediare alle insufficienze della democrazia radicale e, in particolar modo, alimentare la socialità umana?

Secondo Marx il «comunismo» avrebbe potuto dar vita a un’«autentica democrazia» se l’«essere in comune» della società civile, ossia l’interesse comune di tutti i suoi membri *in quanto* esseri umani, fosse stato infine realizzato con l’abolizione della proprietà privata, che frammentava quell’interesse rendendolo privato, particolare. In una lettera al giovane hegeliano Arnold Ruge del maggio 1843, auspicò che il senso della libertà, che «con i Greci scomparve dal mondo», potesse incarnarsi nuovamente in «una comunità di uomini per i loro fini supremi, uno Stato democratico»[24]. In ogni caso la transizione marxiana dalla democrazia radicale o «emancipazione politica» al comunismo inteso come «manifestazione particolare del principio umanistico»[25] procedeva ormai in modo inesorabile. La democrazia radicale avrebbe potuto imporsi nel quadro di uno Stato fondato sui diritti universali dell’uomo, come era stato proposto da Bauer. Ma il comunismo? Almeno per il momento non era ancora chiaro in che modo avrebbe potuto essere attuato.

In questa fase Marx guardava con estremo interesse alle idee di Bauer. I due seguirono per un po’ un percorso simile, e altrettanto avvenne con Hess. Nel saggio *La questione ebraica*, scritto tra la fine del 1842 e gli inizi del 1843, Bauer aveva evidenziato il nesso esistente tra pregiudizi religiosi e pregiudizi commerciali, e aveva altresí sostenuto che gli ebrei dovevano emanciparsi politicamente[26]. Marx, però, riteneva che Bauer non si era spinto abbastanza lontano, e nel saggio *Sulla questione ebraica*, scritto alla fine del 1843, rivendicò l’«emancipazione» del genere umano e sostenne che la filosofia dei «diritti dell’uomo» era essenzialmente una filosofia dei «diritti di proprietà» che attribuiva a ciascun uomo il diritto di godere dei propri averi «senza riguardo agli altri uomini, indipendentemente dalla società»: insomma un «diritto all’egoismo». I «cosiddetti *diritti dell’uomo*, i *droits de l’homme*, come distinti dai *droits du citoyen*, – continuava, – non sono altro che i diritti del *membro della società civile*, cioè dell’uomo egoista, dell’uomo separato dall’uomo e dalla comunità». Il «diritto alla libertà», poi, si basava «non sul legame dell’uomo con l’uomo, ma piuttosto

sull'isolamento dell'uomo dall'uomo», isolamento che era reso possibile dall'esistenza della proprietà privata[27]. La filosofia dei diritti si basava sul presupposto che nello Stato gli uomini potessero attuare quell'essere in comune che non era possibile invece realizzare nelle loro vite private, nel quadro della società civile. Secondo Marx, invece, quel presunto essere in comune era in realtà una condizione posticcia, un semplice surrogato di socialità. La verità era che l'essere generico dell'uomo «in comunità con altri uomini»[28] non poteva venire attuato nel quadro dello Stato semplicemente perché l'essere in comune della filosofia dei diritti era una realtà illusoria. «Lo Stato politico perfetto è, per sua essenza, la *vita generica* dell'uomo in *opposizione* alla sua vita materiale», insisteva Marx[29]. L'autentica esistenza dell'essere generico andava dunque ricercata al di là dello Stato o addirittura al di là della «politica». A questo punto Marx aveva definitivamente preso congedo dalla filosofia dell'emancipazione politica. C'è un passaggio che riassume perfettamente il senso della sua riflessione e che peraltro mostra quanto fosse già in linea con gli obiettivi teorici e politici a cui dedicherà il resto della sua vita:

> solo quando il reale uomo individuale riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *ente generico*, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue «forces propres» come forze *sociali*, e perciò non separa piú da sé la forza sociale nella figura della forza *politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta[30].

Restava un problema: in che modo doveva essere definita esattamente questa comunità ideale? Già all'epoca le teorie socialiste non si contavano piú e i potenziali interessati facevano fatica a orientarsi in un vero e proprio mare di idee e proposte in competizione fra loro. Marx, dal canto suo, non voleva limitarsi a fare una critica della religione e della politica servendosi di un «qualunque sistema» già disponibile, per esempio quello di Cabet. Per lui, inoltre, non si trattava di pensare «la costruzione del futuro e il ritrovamento di una soluzione valida per tutti i tempi» ma, piuttosto, di fare «*la critica spregiudicata di tutto ciò che esiste*»[31] (anche se poi la critica impone sempre di immaginare un'alternativa). Marx, insomma, stava per prendere le distanze anche dal socialismo «utopistico».

La svolta finale nella riflessione marxiana sulle modalità di conseguimento dell'emancipazione umana si verificò in maniera piuttosto repentina. Di tale svolta si ritrovano le tracce in un fondamentale passaggio, che risale alla fine del 1843 o agli inizi del 1844, in cui Marx sfoggia uno stile basato sull'uso dei paradossi – che adorava – e della contraddizione, in un vortice di opposizioni che sembrano fondersi l'una nell'altra. Secondo lui bisognava pensare alla

> formazione di una classe con *catene radicali*, di una classe della società civile la quale non sia una classe della società civile, di un ceto che non sia la dissoluzione di tutti i ceti, di una sfera che per i suoi patimenti universali possieda un carattere universale e non rivendichi alcun *diritto particolare*, poiché contro di essa viene esercitata non una *ingiustizia particolare* bensí l'*ingiustizia senz'altro*, la quale non può piú appellarsi a un titolo *storico* ma al titolo *umano*, che non si trova in contrasto unilaterale verso le conseguenze, ma in contrasto universale contro tutte le premesse del sistema politico tedesco [32].

Negando la proprietà privata il proletariato avrebbe negato il principio stesso su cui si fondava la società esistente. Il comunismo avrebbe permesso la redenzione del proletariato e da qui – in una singolare iperbole – «la totale redenzione dell'umanità» [33]. In questo modo la condizione servile in cui versava il genere umano sarebbe stata abolita. Ciò avrebbe portato a sua volta alla definitiva emancipazione dell'uomo, all'attuazione del suo essere sociale o «generico»: «la *testa* di questa emancipazione, scriveva ancora Marx, è la *filosofia*, il suo *cuore* è il *proletariato*. La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato, il proletariato non può sopprimersi senza la realizzazione della filosofia» [34]. Al di là del gioco di simmetrie e della non proprio chiara metafora anatomica, in questo passo è possibile innanzitutto rinvenire una serie di impliciti rimandi all'idea di salvezza secolare, alla redenzione attraverso la sofferenza e al riscatto dell'umanità da una condizione di innocenza ferita. In esso, inoltre, Marx si spingeva a ipotizzare che i concetti, con la loro capacità di ricomporre le lacerazioni del reale, erano in grado di risolvere i problemi dell'umanità. Evocata altresí una scissione tra la sfera intellettuale e la sfera emotiva, quest'ultima avrebbe dovuto farsi guidare dalla prima. Infine suggeriva che era il proletariato, ovvero la nuova classe universale, a

impersonare l'«essenza comunista» della società civile e della natura umana.

Nonostante la rottura con Hegel fosse ormai imminente, tutto lascia pensare che egli intendesse il «proletariato» proprio come una categoria hegeliana, una categoria cioè dotata di uno statuto di universalità: un proletariato che incarnava l'essere generico di Feuerbach e al quale veniva attribuita una perfezione divina priva del minimo tratto trascendentale [35], nel quadro di una riformulazione del concetto giudaico-cristiano di salvezza universale. Nella sua definizione del proletariato, inoltre, Marx, faceva suo il modello «tripartito» di Hess e affermava dunque che «il proletariato tedesco è il *teorico* del proletariato europeo, cosí come il proletariato inglese ne è l'*economista*, e il proletariato francese il *politico*» [36]. Almeno per il momento, però, questo «proletariato» continuava a essere un concetto piú che una concreta realtà. In certi paesi come la Gran Bretagna, in cui i proletari rappresentavano una parte considerevole della popolazione rispetto ai contadini, si sarebbe potuto dire senza ombra di dubbio che il proletariato era «universale». In Germania invece rappresentava solo il 4 per cento all'incirca della popolazione maschile. Ad ogni modo Marx, rifacendosi sempre a Hess, scelse di discostarsi dalle discussioni allora in voga sulla «questione sociale» e sui «poveri» e conferí alla classe operaia una capacità di reagire, un obiettivo e un ruolo d'avanguardia nel processo di attuazione del proprio destino – fermo restando che esso avrebbe continuato a essere quel «cuore» guidato dalla «testa» della filosofia. Ora l'opposizione non era piú un non meglio identificato «popolo» e veniva ormai definita senza ambiguità (seppure in modo ancora astratto) dalla sua posizione economica e di classe. E non era piú lo spirito a guidare l'umanità nel cammino verso il progresso, ma il proletariato insieme ai suoi alleati. Siamo nel 1843-44: è a questo punto che entra in scena per la prima volta il Marx che tutti conosciamo.

Nell'ottobre del 1843 Marx si era trasferito a Parigi per lavorare con Ruge a una nuova rivista, i «Deutsch-Französische Jahrbücher». Nel corso dell'estate successiva avrebbe fatto la sua comparsa sulla scena un inossidabile alleato: Friedrich Engels. Il primo – breve e «molto freddo» – incontro con Engels a Colonia, nel 1842, aveva lasciato Marx indifferente (lo ricorda lo stesso Engels in una lettera a Mehring del 1895) [37]. A Parigi si

incontrarono di nuovo dalle parti del Louvre, al Café de la Régence, il 28 agosto 1844. Questa volta l'incontro funzionò: bevvero un bicchiere dopo l'altro come due amici di vecchia data e conversarono per dieci lunghi giorni. I due si dissero che era arrivato il momento di prendere le distanze dai giovani hegeliani. E la rottura in effetti si produsse con la pubblicazione dell'opera *La sacra famiglia* (1845), nella quale Marx ed Engels sferrarono un attacco all'intera «famiglia» dei seguaci di Hegel, mentre l'aggettivo «sacra» si riferiva al fatto che secondo loro i giovani hegeliani restavano imprigionati in una serie di categorie teologiche – i toni dissacratori e irriverenti di quest'opera, invece, sono gli stessi che avrebbero caratterizzato molte future opere polemiche di Marx e anche quelle di svariati autori della tradizione marxista.

Engels portò nel sodalizio con Marx una conoscenza piú dettagliata del socialismo. Viveva a Manchester dalla fine del 1842 e frequentava gli ambienti oweniti. Aveva potuto vedere le officine industriali dall'interno e aveva altresí lavorato nella direzione di una fabbrica. Anche lui, come Marx, si era convertito al comunismo. E come Marx pensava che la Rivoluzione francese e il rovesciamento delle monarchie avessero semplicemente prefigurato l'avvento di nuove forme di liberazione che dovevano ancora venire. Quelli erano gli anni in cui le vecchie forme di servitú e di schiavitú stavano cedendo progressivamente il passo alla nuova schiavitú del lavoro di fabbrica: dov'era il progresso in questi luoghi? Il progetto della modernità si era ormai consolidato, ma bisognava svelare i misteri del suo funzionamento a un mondo che perdurava nella passività, nell'ignoranza e nella confusione. Marx ed Engels decisero dunque di dedicarsi anima e corpo a una sola missione: mettere a nudo il funzionamento di quel mondo e poi sovvertirlo con l'aiuto del proletariato.

Per farlo bisognava assolutamente definire che cosa fosse questo «proletariato» e quali fossero i suoi compiti. Nel luglio 1844 Marx aveva ormai stabilito che era la classe operaia inglese a incarnare piú di qualsiasi altra istanza la dinamica della modernità, mentre l'economia politica costituiva «il riflesso scientifico della situazione economica nazionale inglese»[38]. Insieme, il proletariato e l'economia politica inglesi stavano consolidando un modello che ben presto si sarebbe imposto sul resto del mondo. Per progredire nella comprensione della realtà bisognava dunque studiare l'economia, che si prefigurava come la nuova scienza dominante

della modernità. Ma ciò significava altresí far luce sui limiti di tale scienza e dimostrare in che misura essa ostacolasse il pur necessario cammino dell'umanità verso l'emancipazione, di fatto situandosi agli antipodi di una politica umanista. Nel suo primo importante confronto con questa disciplina, un saggio sull'economista e storico utilitarista James Mill, Marx sostenne che l'esistenza del denaro spingeva l'uomo a considerare «la sua volontà, la sua attività e il suo rapporto con altri come una potenza indipendente da lui e dagli altri». Nello scambio gli uomini non si relazionavano piú come uomini: «la *cosa* perde il significato di proprietà personale e umana». Lo scambio, al contrario, doveva essere «equivalente all'*attività del genere* e allo spirito del genere, la cui esistenza reale, cosciente e vera è l'attività *sociale* e il godimento *sociale*»[39]. Ancora una volta l'essere generico, con i suoi bisogni vitali, era al centro della sua riflessione:

> ma la *comunità* dalla quale il lavoratore è isolato è una comunità di ben altra realtà e di ben altra estensione che non la comunità *politica*. Questa comunità, dalla quale il *suo lavoro* lo separa, è la *vita stessa*, la vita fisica e spirituale, la moralità umana, l'attività umana, l'umano piacere, l'essenza *umana.* L'*essenza umana* è la *vera comunità* umana. […] Il disperato isolamento da essa è incomparabilmente piú universale, insopportabile, pauroso, contraddittorio dell'isolamento dalla comunità politica[40].

In questa fase della riflessione marxiana il comunismo era ancora in buona sostanza un «principio umanistico». A differenza di Engels, Marx conosceva poco o nulla le esperienze di condivisione di beni che erano state concretamente attuate fino a quel momento. Nel campo della teoria, però, aveva fatto dei passi in avanti. Nel 1842 aveva già letto Cabet, Victor Considérant, Fourier, Pierre Leroux e Proudhon. Leroux, per esempio, aveva contrapposto le due principali classi sociali, la borghesia e il proletariato. E lo stesso aveva fatto il suo amico Jean Reynaud nel 1832. Ma nessuno dei due aveva sostenuto che i rispettivi interessi delle due classi fossero inconciliabili. Inoltre Marx conosceva l'opera di Lorenz von Stein *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs* («Il socialismo e il comunismo nella Francia di oggi», 1842), in cui si parlava del proletariato come moderna classe di lavoratori industriali e che probabilmente aveva letto su suggerimento di Engels, il quale in effetti si

riferí alle «squallide chiacchiere» di Von Stein in una lettera del giugno 1843[41]. Marx aveva inoltre letto l'ex seguace di Fourier, Constantin Pecqueur, che sosteneva il principio della proprietà collettiva e aveva elaborato una primissima descrizione del processo di concentrazione del capitale. Eppure, ancora nel settembre 1843, Marx scrisse a Ruge che il comunismo era per lui «un'astrazione dogmatica», una semplice «manifestazione particolare del principio umanistico»[42].

Agli inizi del 1844, però, lesse i *Lineamenti di una critica dell'economia politica*, un testo che Engels aveva scritto alla fine del 1843 riprendendo alcune idee di Owen. In questo saggio aveva letto che l'economia politica scaturiva dal «piú nauseante egoismo» e che c'era bisogno di una critica che prendesse le mosse da «una base universale e puramente umana»[43]. Engels pensava hegelianamente che «la libertà di commercio deve provocare, da un lato, la restaurazione dei monopoli e, dall'altro, la soppressione della proprietà privata»[44]. Lasciava inoltre intendere che la moderna industria avrebbe infine provocato una «riconciliazione dell'umanità con la natura e con se stessa», affermando che solo il comunismo avrebbe potuto abolire lo scambio[45]. Chiariva, infine, che solo l'umanismo applicato all'economia politica avrebbe potuto costituire il punto di partenza di una nuova critica della società. In futuro Marx non avrebbe esitato a definire questo saggio engelsiano un «geniale schizzo di critica delle categorie economiche»[46].

In questo stesso periodo Marx lesse altresí gli scritti di Moses Hess, in cui trovò degli ulteriori spunti di riflessione. Proprio come Hess, Marx sosteneva che la religione era l'«oppio del popolo»[47]. E sempre come Hess mirava a riconciliare libertà spirituale e sociale[48]. Hess, inoltre, aveva sostenuto prima di Marx che doveva essere il comunismo a realizzare la natura comune dell'umanità. Aveva inoltre riconosciuto che la «vita sociale unificata» di Babeuf era un modello di comunismo «grezzo», limitato, ma pensava pure – d'accordo su questo punto con Proudhon – che il comunismo dovesse implicare «la negazione di qualsiasi forma di dominazione politica, la negazione del concetto di Stato o di politica»: ancora una volta delle conclusioni identiche a quelle di Marx. Secondo Hess il «principio della nuova era – unità l'assoluta dell'intera vita» (ai suoi occhi non poteva darsi autentico principio che non fosse «assoluto») rendeva possibile la nascita di un vero e proprio «comunismo scientifico».

Egli elaborò inoltre un'opposizione tra «comunità» (*Gemeinschaft*) e «lavoro alienato» che Marx trovò estremamente efficace. Per lui il denaro era una nuova forma di alienazione che aveva preso il posto della teologia e che funzionava proprio come quest'ultima, poiché dissimulava la natura umana dello scambio. Il comunismo avrebbe invece restituito alla «comunità» il controllo della vita economica e sarebbe scaturito proprio dall'abbondanza generata dalla moderna produzione. Nella «comunità», aveva scritto nel 1843, il lavoro non sarebbe stato «organizzato» e le persone avrebbero fatto semplicemente ciò che corrispondeva alle loro piú naturali propensioni: quando «il lavoro scaturisce da una pulsione interiore», aveva scritto, «diventa una passione che promuove il godimento della vita, una virtú che porta in sé la propria ricompensa»; quando invece esso è «determinato da un impulso esterno, allora diventa un peso che degrada la natura umana e la opprime, un vizio che perdura solo al fine di ottenere il vile salario del peccato: è lavoro salariato o lavoro da schiavi». Ciò andava di pari passo con l'idea che nella nuova società non ci sarebbe stata alcuna forma di coercizione. Ma nel 1844 disse pure che «la ricchezza sociale non deve essere acquisita dagli individui e affidata al caso; deve invece essere gestita e organizzata in modo tale che a ognuno venga distribuita la sua parte»: un'idea che contraddiceva totalmente le sue riflessioni sulla necessità di assecondare i «desideri interiori» per far sí che il lavoro fosse svolto in maniera volontaria. Quella di Hess restava in fondo una visione eterea, speculativa, priva di solide fondamenta storiche. Nella sua riflessione le categorie «assolute» della filosofia marciavano risolute verso la realizzazione del cristianesimo[49].

In questo periodo Marx cominciò a pensare insieme il comunismo e le possibilità rivoluzionarie del proletariato. Come abbiamo visto, all'inizio la sua conversione al comunismo rispondeva a preoccupazioni di tipo filosofico e non economico. Il comunismo incarnava la negazione dialettica, la contraddizione o ancora l'opposto della proprietà privata, la sua antitesi «umanista» intesa in termini strettamente categoriali, filosofici. E la filosofia doveva necessariamente progredire attraverso tali contraddizioni. Possiamo dunque affermare che a spingere Marx verso il comunismo fu essenzialmente l'approccio dialettico della sua riflessione, e non una qualche eventuale conoscenza di esperienze concrete di condivisione di beni da cui trarre degli spunti per analizzare il capitalismo. Da Hess Marx

riprese l'idea secondo cui la condizione dell'«avere» – l'ossessione del possesso – alienava la percezione fisica e intellettuale della realtà. Il comunismo costituiva invece «la *verace* soluzione del contrasto dell'uomo con la natura e con l'uomo, la verace soluzione del conflitto fra esistenza ed essenza, tra oggettivazione e affermazione soggettiva, fra libertà e necessità, fra individuo e genere»[50]. Esso doveva garantire «il conseguimento dell'unità suprema qui, su questa terra»[51]: è cosí che andava risolto il problema hegeliano della conciliazione degli opposti. Difatti fino al 1845-46 la sua riflessione si concentrò su una critica di natura essenzialmente filosofica che puntava a superare delle antitesi altrettanto filosofiche. Marx era alla ricerca di un'unità «suprema» in grado di conciliare le suddette antitesi. L'analisi dei rapporti economici reali non era ancora al centro dei suoi interessi: lo dimostrano chiaramente i *Manoscritti economico-filosofici*, la grande opera del 1844.

1. Marx, *Le discussioni alla sesta dieta Renana.* Primo articolo: *Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione delle discussioni della dieta* (1842), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. I cit., pp. 157, 154. È interessante peraltro confrontare questo articolo con l'analisi della libertà di stampa fatta da Marx nel 1848: cfr. Id., *Il disegno di legge prussiano sulla stampa*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. VII cit.
2. Id., *Le discussioni alla sesta dieta Renana.* Terzo articolo. *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna* (1842), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. I cit., pp. 233, 235, 240.
3. *Ibid.*, p. 248.
4. *Engels a Richard Fischer*, 15 aprile 1895, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. L, *Lettere gennaio 1893 - luglio 1895*, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 502.
5. Marx, *I supplementi ai nn. 335 e 336 della «Allgemeine Zeitung» di Augusta sui comitati dei ceti in Prussia* (1842), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. I cit., p. 314.
6. Id., *Il progetto di legge sul divorzio* (1842), *ibid.*, p. 318.
7. M. Cabet, *Viaggio in Icaria* (1840), Guida, Napoli 1983. Cabet contrapponeva il comunismo al «sistema dell'egoismo».
8. Sull'uso marxiano di tale concetto si veda R. N. Berki, *Insight and Vision. The Problem of Communism in Marx's Thought*, J. M. Dent, London 1983.
9. Marx, *Il comunismo e la «Allgemeine Zeitung» di Augusta* (1842), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. I cit., p. 218.

10. Id., *L'articolo di fondo del n. 170 della «Kölnische Zeitung* (1842), *ibid.*, pp. 195 e 203.

11. Id., *Per la critica dell'economia politica* (1858), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXX, *Scritti economici di Karl Marx: marzo 1858 - marzo 1859*, Editori Riuniti, Roma 1986, p. 298.

12. Id., *Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto* (1843), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. III cit., p. 33.

13. Id., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* cit., p. 191.

14. Id., *Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto* cit., p. 10.

15. *Ibid.*, p. 34

16. Su questo tema si veda in generale M. Levin, *Marx, Engels and Liberal Democracy*, Macmillan, London 1989.

17. Marx, *Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto* cit., p. 54.

18. *Ibid.*, p. 115.

19. *Ibid.*, p. 135.

20. Nell'originale tedesco si legge «das Gemeinwesen, das kommunistische Wesen»: K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. I, Dietz Verlag, Berlin 1956, p. 283. [L'autore sceglie di restare fedele al testo di Marx e parla di «man's communal or communist essence», discostandosi dalla traduzione dei *Collected Works* marxiani, in cui il tedesco «Wesen» è reso con l'inglese «being» (K. Marx, F. Engels, *Collected Works*, vol. III, *Marx and Engels 1843-1844*, Lawrence & Wishart, London 1975, p. 79). Il traduttore italiano delle *Opere complete* adotta una soluzione analoga al suo omologo inglese, privilegiando allo stesso modo l'«essere» sull'«essenza» e scrivendo, dunque, «la comunità, l'essere in comune» (*Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto* cit., p. 89). L'autore vuole sottolineare in quale misura il «comune» e il «comunismo» siano connaturati per Marx all'«essenza» stessa dell'uomo, alla sua struttura *ontologica*. Di «communal being», ossia «essere in comune», parla invece quando vuole sottolineare la dimensione *sociale* di quella stessa essenza, *N.d.T.*].

21. La *Filosofia del diritto* di Hegel consta di 360 paragrafi; il testo di Marx si ferma al § 313.

22. R. Payne, *Marx*, W. H. Allen, London 1968, p. 185.

23. Ciò vale anche per le forme allargate di amicizia o per quella che altrove ho definito «socialità accresciuta»: una socialità «artificiale, consapevole e contraria a un individualismo troppo competitivo». Una socialità differente dalla «naturale» socialità che contraddistingue in partenza ogni società, le cui forme possono variare sensibilmente a seconda delle circostanze. Su questi aspetti si veda il mio *Searching for Utopia. The History of an Idea*, Thames & Hudson, London 2011.

24. Marx, *Lettere dai «Deutsch-Französische Jahrbücher* (1843), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. III cit., p. 149.

25. *Ibid.*, p. 155.

26. B. Bauer, *La capacità di diventare liberi degli ebrei e dei cristiani di oggi*, in B. Bauer, K. Marx, *La questione ebraica*, manifestolibri, Roma 2004.

27. Marx, *Sulla questione ebraica* (1843), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. III cit., pp. 175-77.

28. *Ibid.*, p. 168.

29. *Ibid.*, p. 166.

30. *Ibid.*, p. 182.

31. Id., *Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto* cit., pp. 154-55.

32. Id., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* cit., pp. 202-3. Sull'uso marxiano del termine «classe» si veda H. Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, vol. II, *The Politics of Social Classe*s, Monthly Review Press, New York 1978.

33. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* cit., p. 203. In tedesco «völlige Wiedergewinnung des Menschen»: Marx, Engels, *Werke*, vol. I cit., p. 390 [«total redemption of humanity» è la traduzione proposta dall'autore, il quale, traducendo «Wiedergewinnung» – ossia «riscatto», «recupero», «ripristino» – con «redenzione» opta per una soluzione forse meno aderente all'originale ma piú in sintonia con la sua lettura del giovane Marx, nel cui pensiero sarebbe all'opera, tra l'altro, una riformulazione del concetto giudaico-cristiano di salvezza universale. Anche la scelta di rendere i termini «völlig» e «Mensch» rispettivamente con «totale» e «umanità» e non, piú semplicemente, con «pieno/a» e «uomo» corrisponde a una precisa volontà interpretativa che mira a sottolineare la vocazione universalistica dell'antropologia del giovane Marx. Il traduttore dei *Collected Works* opta per un «complete rewinning of man», che sta letteralmente per «completo, pieno riscatto dell'uomo» (Marx, Engels, *Collected Works*, vol. III cit., p. 186). Il traduttore delle *Opere complete* italiane sceglie invece l'espressione «completo recupero dell'uomo», *N.d.T.*].

34. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* cit., p. 204.

35. D. McLellan, *Karl Marx. La sua vita e il suo pensiero*, Rizzoli, Milano 1976, pp. 100-1; Berki, *Insight and Vision. The Problem of Communism in Marx's Thought* cit., p. 51.

36. Marx, *Glosse critiche in margine all'articolo «Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano»* cit., p. 219.

37. *Engels a Franz Mehring*, fine aprile 1895, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. L cit., p. 510.

38. Marx, *Glosse critiche in margine all'articolo «Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano»* cit., p. 210.

39. Id., *Estratti dal libro di James Mill, «Eléments d'économie politique»* (1844), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. III cit., pp. 230-31, 216-17. Nel saggio *Über das Geldwesen* pubblicato nel 1845, Hess si mosse nella stessa identica direzione: M. Hess, *L'essenza del denaro*, in Id., *Filosofia e socialismo. Scritti 1841-1845*, Milella, Lecce 1988.

40. Marx, *Glosse critiche in margine all'articolo «Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano»* cit., p. 222.

41. Engels, *Lettere da Londra* (1843), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. III cit., p. 424.

42. Marx, *Lettere dai «Deutsch-Französische Jahrbücher* cit., pp. 154-55.

43. Engels, *Lineamenti di una critica dell'economia politica* (1843-44), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. III cit., pp. 454, 457.

44. *Ibid.*, p. 457.

45. *Ibid.*, p. 460.

46. Marx, *Per la critica dell'economia politica* cit., p. 299. Gli appunti di Marx sul saggio di Engels risalgono alla prima metà del 1844: Marx, *Compendio dell'articolo di Friedrich Engels, «Lineamenti di una critica dell'economia politica»* (1844), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. III cit., pp. 411-12. Si veda al proposito il mio articolo *Engels' «Outlines of a Critique of Political Economy» (1843) and the Origins of the Marxian Critique of Capitalism*, in «History of Political Economy», XVI (1984), pp. 207-32.

47. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* cit., *Introduzione*, p. 191.

48. Si veda M. Hess, *Die eine und ganze Freiheit* (1843), in Id., *Ausgewählte Schriften*, a cura di H. Lademacher, Fourier Verlag, Wiesbaden 1962, pp. 148-49.

49. Id., *The Holy History of Mankind* (1837), in S. Avineri (a cura di), *The Holy History of Mankind and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 101-2, 104, 106, 117, 119, 122.

50. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 324.

51. D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Macmillan, London 1969, p. 152. Si tratta di un passaggio che McLellan reputa «escatologico». Anche altri autori, per esempio Mircea Eliade, concordano sul fatto che «Marx riprende e prolunga uno dei grandi miti del mondo asiatico-mediterraneo, cioè la funzione redentrice del giusto […], oggi il proletario»: M. Eliade, *Miti, sogni e misteri*, Rusconi, Milano 1977, p. 17.

Capitolo terzo
I «Manoscritti di Parigi»: alienazione e umanismo

Rimasti inediti fino al 1932, i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* o «Manoscritti di Parigi», a cui Marx in realtà non attribuí un titolo, costituiscono il suo lavoro piú discusso[1]. Nella prima fase degli studi marxiani ebbero un ruolo estremamente marginale se non addirittura nullo[2]. A partire dagli anni Sessanta, invece, la teoria dell'alienazione dei «Manoscritti» è diventata il punto di partenza di gran parte delle analisi della filosofia marxiana e in particolare di quelle che criticavano lo stalinismo. Negli ambienti del marxismo ortodosso erano considerati un testo sovversivo, e nell'edizione dei *Marx-Engels-Werke* (1956-68) furono pubblicati solo all'interno di un volume integrativo che comparve nel 1968 – nel frattempo un'edizione russa era già uscita nel 1956. Nel 1961 Henri Lefebvre sottolineò la «profonda diffidenza» del marxismo ufficiale nei confronti degli scritti giovanili marxiani[3]. Nei «Manoscritti» Marx ingaggia un primissimo confronto con l'economia politica, confronto influenzato in maniera determinante dalla lettura dei *Lineamenti di una critica dell'economia politica* engelsiani; rielabora la critica feuerbachiana di Hegel; articola una critica del radicalismo democratico; e dà una definizione del comunismo. La forma confusa e frammentaria di questo testo, la provocatoria opacità dello stile, l'astrazione, ambiguità e complessità dell'elaborazione teorica e il gioco delle influenze filosofiche rendono i «Manoscritti» particolarmente complicati da leggere. Le edizioni finora pubblicate hanno proposto delle versioni che sono essenzialmente frutto di un lavoro di ricostruzione a posteriori: si tratta dunque di testi non definitivi, che hanno un valore piú che altro indicativo[4]. Inoltre il fatto che Marx non li pubblicò lascia aperta l'ipotesi che egli avesse deciso di scartare certe parti o addirittura di cestinare l'intera opera, magari considerandola ingenua o non riuscita.

Per molti interpreti i «Manoscritti» sono lo scritto piú affascinante e avvincente di Marx, il testo che piú di tutti getta una luce sul suo pensiero. In essi è sostenuto un ideale umanista in cui la libertà diventa l'oggetto stesso della vita. Lo sfruttamento cede il passo a un'attività creativa che è frutto di una libera scelta e dispiega al meglio l'essere generico, considerato essenzialmente come una forma di socialità o comunità – Marx usa spesso la parola «fiducia». Secondo molti interpreti a partire dai «Manoscritti» si può spiegare l'intera riflessione marxiana: da essi, insomma, sarebbe possibile dedurre il senso di tutta l'opera, persino del *Capitale*. Vi si mette in evidenza «una sorta di vita sociale che è *davvero* sociale», una vita in cui «l'egoismo e la competitività appartengono ormai al passato»[5]. Difficile non identificarsi con le aspirazioni di questo Marx.

Il punto di partenza dei «Manoscritti» è il desiderio umano di conquista della libertà, un desiderio che risulta però inibito. La trattazione prende le mosse dall'economia politica. L'«alienazione» è intesa come principale impedimento alla libertà, che coincide in sostanza con il bisogno di realizzare il nostro essere generico. Marx riconosce la «reale rivoluzione teoretica» avviata da Feuerbach, che rese possibile una «*positiva* critica umanistica e naturalistica». Piú avanti gli riconoscerà di aver fondato «il *vero materialismo*» e «la *scienza reale*», facendo del «rapporto sociale "dell'uomo con l'uomo" il principio fondamentale della teoria»[6]. Viene poi il confronto con l'economia politica. I salari, che sono il risultato delle lotte tra lavoro e capitale, tendono in generale a restare al livello della mera sussistenza. Per farli aumentare i lavoratori devono «sacrificare il loro tempo e, rinunziando completamente a ogni libertà, compiere al servizio della cupidigia d'altri un lavoro da schiavi». Con il progresso della divisione del lavoro quest'ultimo diventa sempre piú «unilaterale, meccanico», mentre il lavoratore «da uomo diventa un'astratta attività e un ventre»: ne derivano il «sopralavoro», la «morte precoce» del lavoratore e un «abbassamento» dell'uomo a mera «macchina»[7]. Nel frattempo il progresso della società fa sí che sempre piú ricchezza si concentri nelle mani di un numero sempre piú ristretto di capitalisti. I «Manoscritti» riportano lunghi passi di Adam Smith che mostrano che cos'è il profitto, come viene accumulato il capitale, come funziona la competizione – definita «*guerra fra cupidi*»[8] – e in che modo questa permette ai capitalisti

di surclassare i proprietari terrieri. Marx non risparmia critiche ai nostalgici dell'era precapitalista: questi romantici del passato criticano la transizione al capitalismo ma alla «radice della proprietà fondiaria» che essi difendono c'è lo stesso «sudicio interesse personale» che muove il capitalismo[9]. Si tratta di un sistema agli antipodi dell'«associazione», che invece ristabilisce «il rapporto morale dell'uomo con la terra, cessando la terra di essere un oggetto di traffico e diventando mediante il libero lavoro e il libero godimento di essa una vera, personale, proprietà dell'uomo»[10].

Il fulcro della trattazione sta nell'analisi del «lavoro alienato». Marx mostra che il lavoratore si impoverisce a mano a mano che il capitalista si arricchisce, ma spiega altresí perché, «con la *messa in valore* del mondo delle cose», aumenta pure la «*svalutazione* del mondo degli uomini»: la causa di ciò sta nell'«*oggettivazione* del lavoro», ossia la sua produzione come oggetto estraneo. Questa «*perdita e schiavitú dell'oggetto*» implica l'«*annullamento*» del lavoratore. Il confronto con la religione diventa inevitabile: «Piú l'uomo mette in Dio e meno serba in se stesso. L'operaio mette nell'oggetto la sua vita, e questa non appartiene piú a lui, bensí all'oggetto»[11]. Il concetto marxiano di «alienazione» ruota attorno all'uso di due termini: *Entfremdung* (ossia «alienazione» o anche «estraneazione») ed *Entäusserung* («estrinsecazione»). Anche se ci oggettiviamo nella creazione di oggetti materiali, ciò non significa che siamo «alienati» da essi, ma solo che in essi, inevitabilmente, ci «estrinsechiamo». Nel primo caso si tratta di una condizione della nostra esistenza; nel secondo, invece, di un semplice effetto collaterale[12].

Marx descrive quattro tipi di alienazione: 1) l'alienazione del lavoratore dal prodotto del lavoro inteso come oggetto estraneo, alieno; 2) l'alienazione del lavoratore da se stesso, cosí come si produce nel corso della produzione; 3) l'alienazione del lavoratore dalla sua condizione di «ente generico», ovvero da quella sua essenza sociale che gli permette di rapportarsi a se stesso come «ente *universale* e però libero», impegnato in una «libera attività consapevole»; 4) l'alienazione del singolo lavoratore dagli altri lavoratori. In tutti e quattro i casi l'«alienazione» indica una mancata realizzazione soggettiva o un mancato conseguimento collettivo di quei livelli di socialità e mutuo riconoscimento che ci fanno essere davvero all'altezza della nostra essenza e delle nostre capacità[13]. L'intero processo è caratterizzato dal fatto che il lavoro alienato «non è volontario, bensí

forzato, è *lavoro costrittivo*»: il lavoro diventa in tal modo un prodotto estraneo, altrui, e ciò implica «la perdita del lavoratore stesso»[14], ossia di quell'io che secondo Hegel era creato e definito dalla proprietà privata. Per Marx, invece, è esattamente il contrario: l'io si afferma laddove non vi è proprietà privata. Quest'ultima è «il prodotto, il risultato, la necessaria conseguenza del lavoro espropriato e, insieme, la sua causa»[15].

In molti hanno sostenuto che questa teoria dell'alienazione può essere intesa piú in generale come un'analisi del lavoro nell'epoca capitalista. Quando scrisse i «Manoscritti», però, Marx non aveva ancora visto una sola fabbrica, ed Engels avrebbe pubblicato *La situazione della classe operaia in Inghilterra* solo l'anno seguente, nel 1845. Secondo altri al centro di queste pagine c'è un problema piú ampio: quello della mancanza di senso e di valore; a tale proposito i «Manoscritti» avrebbero addirittura anticipato l'esistenzialismo[16]. Di certo qui abbiamo a che fare con una teoria della socialità. Secondo Marx «l'alienazione» dell'uomo, e in genere ogni rapporto in cui l'uomo si trovi con se stesso, si realizza e si esprime soltanto nel rapporto nel quale l'uomo sta con l'altro uomo[17] (altrove allude a un modo per soppesare tutto ciò: «il rapporto immediato, naturale, necessario, dell'uomo all'uomo è il *rapporto* dell'*uomo* alla *donna*»[18]). Marx mira a rielaborare la teoria hegeliana dell'alienazione per applicarla alla società civile reale, intesa nel senso dall'economia politica; in tal modo vuole altresí riunire la dimensione filosofica e quella storica, che nella riflessione di Hegel restavano per lui separate. Nello stesso tempo Hegel viene superato. Nella società moderna, scrive Marx, «l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole»[19]. Hegel aveva affermato che l'alienazione era causata dall'incapacità di afferrare la nostra unità con Dio o con la natura (o con entrambi) e riconoscere il nostro essere parte integrante dell'infinito. Ebbene secondo Marx queste relazioni non andavano piú considerate in un senso metafisico ma sociale: ciò voleva dire che esse erano definite dal lavoro e non dal pensiero. Per Hegel il lavoro era sí un'«*essenza umana*», ma solo nel senso del lavoro mentale astratto[20]. Se invece si fosse cominciato a prendere in considerazione il lavoro reale, ovvero il lavoro svolto dalle persone in carne e ossa, si sarebbe approdati a una conclusione diversa, e sarebbe apparso finalmente chiaro che l'umanità si ricrea costantemente mediante l'attività cosciente e in maniera collettiva, cooperativa. Questa chiosa a Hegel era necessaria a Marx per proseguire

nell’elaborazione della sua teoria, ma è probabile che in questo passaggio egli si stesse riferendo anche all’«associazione» di Gans – intesa sia come ideale etico sia come pratica sociale in continuo divenire – e ad altri autori socialisti.

A questo punto Marx vuole ricondurre all’interno di una dimensione comune ciò che è stato alienato attraverso il «lavoro forzato» e far emergere il suo opposto, ossia il «libero lavoro», che implica anche il «libero godimento»[21]. Nell’emancipazione dei lavoratori «è implicita la generale emancipazione umana […], in quanto l’intera servitú umana è coinvolta nel rapporto dell’operaio alla produzione, e tutti i rapporti di servitú sono soltanto modificazioni e conseguenze di questo rapporto»[22]. Marx non spiega il modo preciso in cui questo rapporto possa essere realizzato. Quel che è chiaro, però, è che dal suo punto di vista il lavoro forzato come tale va eliminato, e che ciò implica il passaggio al comunismo. Ma c’è ben altro: Marx vuole recuperare la nostra natura sociale. Centrale è in tal senso il ruolo rivestito dall’essere generico, che costituisce il fulcro su cui poggia tutto il resto della trattazione.

La proprietà privata è fonte di autoalienazione poiché con essa il lavoro smette di essere volontario e diventa forzato. Tutto ciò che è forzato, però, è sbagliato. Alla base di questa argomentazione c’è dunque la questione della libera scelta o del libero arbitrio, che potremmo considerare come uno dei principî fondativi del pensiero di Marx: per lui libertà è la nostra «essenza». La proprietà privata corrompe i nostri sensi mercificandoli, il che ci porta a usare gli altri come mezzi per accumulare oggetti. Anticipando le sue future analisi del «feticismo delle merci», Marx scrive:

> la soppressione della proprietà privata è, dunque, la completa *emancipazione* di tutti i sensi umani e di tutte le qualità umane; ma è questa emancipazione precisamente perché questi sensi e qualità sono divenuti *umani*, sia soggettivamente che oggettivamente. L’occhio è divenuto occhio *umano* allo stesso modo come il suo *oggetto* è divenuto un oggetto sociale, *umano*, dell’uomo e per l’uomo[23].

Piú avanti cercheremo di capire se negli scritti successivi – in particolare nei *Grundrisse* e nel *Capitale* – Marx mantenne questa posizione ispirata a un ideale di liberazione radicale dei sensi che privilegia l’esperienza sul possesso e mira a far emergere «l’*uomo ricco*, e il bisogno *umano* ricco»[24].

Per il momento ci basti sapere che in queste straordinarie pagine Marx spiega in maniera lucida perché il comunismo può risolvere i principali problemi della filosofia di Hegel. La proprietà privata ci impedisce di realizzare il nostro essere generico inteso come socialità umana. Il comunismo, invece, costituisce «la rivendicazione della reale vita umana» intesa come «proprietà» dell'uomo[25]. In un appunto su James Mill dello stesso periodo vengono esplorate le potenzialità di tale forma alternativa di produzione. Si tratta di un passaggio fondamentale per capire Marx, che ci dà un'idea precisa di quali potevano essere secondo lui gli esiti di un lavoro «non alienato»:

> supponiamo d'aver prodotto in quanto uomini: ciascuno di noi avrebbe, nella sua produzione, *affermato doppiamente* se stesso e l'altro. Io avrei 1) oggettivato, nella mia *produzione*, la mia *individualità* e la sua *peculiarità*, e avrei quindi goduto, nel corso dell'attività, di una *manifestazione* individuale *della vita*, cosí come, contemplando l'oggetto, avrei goduto della gioia individuale di sapere la mia personalità come *oggettuale*, *sensibilmente visibile* e quindi come una potenza *elevata al di sopra di ogni incertezza*. 2) Nel tuo godimento o uso del mio prodotto io avrei *immediatamente* il godimento consistente tanto nella consapevolezza di aver soddisfatto col mio lavoro un bisogno *umano*, e dunque d'aver oggettualizzato l'essenza *umana* ed aver quindi procurato un oggetto atto a soddisfare il bisogno d'un altro essere *umano*. 3) D'essere stato per te l'*intermediario* fra te e il genere, e dunque di venir inteso e sentito da te stesso come un'integrazione del tuo proprio essere e come una parte indispensabile di te stesso, di sapermi dunque confermato tanto nel tuo pensiero quanto nel tuo amore. 4) Di aver posto immediatamente nella mia individuale manifestazione di vita la tua manifestazione di vita, e dunque d'aver *confermato* e *realizzato* immediatamente nella mia attività, la mia vera essenza, la mia *essenza comune* e umana[26].

In questo passo Marx riunisce due obiettivi in teoria contraddittori: il superamento dell'alienazione attraverso il pieno dispiegamento dei poteri e delle capacità di ciascuno e la definizione di tale processo come processo sociale, ossia come attività e fine collettivo. Il lavoro sarebbe infine diventato «*libera manifestazione della vita*, e dunque *godimento* della vita», piuttosto che sua «*alienazione*»[27]: qualcosa di simile a ciò che pensavano Fourier e Hess, se intendiamo l'aggettivo «libero» nel senso di «volontario». Marx ribadisce che tutto ciò potrà essere realizzato solo

collettivamente. L'alienazione non può essere superata su un piano meramente individuale: solo gli altri possono vedere nei loro occhi la nostra figura nella sua interezza (è quel che in parte accade nell'amore): la nostra interezza, dunque, non può non essere concepita come attività collettiva o attività del «genere».

Un altro passaggio, tra i piú eccezionali di questo periodo, vede Marx alle prese con una teoria molto piú elaborata della reciprocità sociale (nello specifico una reciprocità non corrotta dal denaro o dalla mercificazione) che rimanda a una piú generale teoria delle ideali relazioni umane:

> se supponi l'*uomo* come *uomo* e il suo rapporto col mondo come rapporto umano, tu poi scambiare amore solo contro amore, fiducia solo contro fiducia, eccetera. Se vuoi godere dell'arte, devi essere un uomo colto in fatto di arte; se vuoi esercitare un'influenza su altri uomini, devi essere realmente un uomo che influisce sugli altri stimolandoli e sollecitandoli. Ogni tuo rapporto con gli uomini – e con la natura – dev'essere un'*espressione determinata*, corrispondente all'oggetto da te voluto, della tua *reale* vita *individuale*. Quando tu ami senza provocare amore, cioè quando il tuo amore come amore non produce amore reciproco, e attraverso la tua *manifestazione di vita*, di uomo che ama, non fai di te stesso un *uomo amato*, il tuo amore è impotente, è una sventura [28].

Ma tutto ciò non significa in fondo volere qualcosa che in realtà è impossibile o perlomeno inverosimile da realizzare? Per esempio possiamo goderci l'arte, riuscire cioè a farne un'autentica esperienza estetica ed emotiva, senza necessariamente avere un gusto raffinato o delle capacità artistiche superiori: in questo caso sperimenteremo semplicemente una forma diversa di piacere (senza alcun dubbio piú ordinaria) che però potrà risultare altrettanto gratificante. Quanto all'amore, spesso ahimè accade che esso non venga corrisposto. A volte dobbiamo dare di piú e a volte invece prendiamo di piú, nell'attesa che l'amore reciproco si dichiari. Se ciò non accade potremo almeno dire che questa mancata reciprocità ci ha insegnato ad affrontare una grossa delusione. È chiaro però che anche in questo tipo di esperienze interviene un tipo di interazione sociale di livello superiore che implica anche solo il semplice tentativo di instaurare un rapporto di reciprocità. Accade lo stesso quando non vogliamo che i nostri rapporti con gli altri vengano mercificati o corrotti dal denaro. Se vogliamo instaurare un

rapporto davvero «umano» con gli altri, dunque, dobbiamo in primo luogo far sí che le nostre interazioni sociali si svolgano all'insegna della *reciprocità*. Come nello scambio, insomma, dobbiamo offrire agli altri un effettivo equivalente o analogo di ciò che gli altri offrono a noi, fosse anche solo sul piano simbolico. In secondo luogo dobbiamo rivendicare, alla stregua di Hegel, che il mondo artificiale, inteso in senso individuale e collettivo, ci appartiene. Da questo punto di vista il «senso dell'*avere*» rappresenta la «semplice alienazione» dei sensi nel loro complesso: «Meno tu sei, meno esprimi la tua vita, e piú tu *hai*; piú è *espropriata* la tua vita, piú tesaurizzi la tua essenza alienata». «Ogni passione, ogni attività, deve dunque finire nella *cupidigia*»[29]. Quella del possesso è secondo Marx la piú pericolosa e devastante delle ossessioni.

Ma nei «Manoscritti» Marx descrive altresí che tipo di comunismo egli immagina, e per farlo scarta tutte le forme di comunismo che comportano un livellamento verso il basso, quelle che si basano sull'invidia e quelle che si limitano ad abolire la proprietà privata. Questi comunismi, secondo lui, negano «la *personalità* dell'uomo» in ogni sfera della sua esistenza sociale, ma negano altresí l'intero «mondo della cultura e della civiltà». Queste cedono il passo a una «comunità» che «è soltanto comunità del *lavoro* ed eguaglianza del *salario* pagato dal capitale comunitario»; e la stessa «*comunità*» diventa un «capitalista generale»[30]. Piú che alla «*positiva comunità*» della proprietà condivisa, Marx pensa al

> *comunismo* come *positiva* soppressione della *proprietà privata* quale *autoalienazione dell'uomo*, e però in quanto reale *appropriazione* dell'*umana* essenza da parte dell'uomo e per l'uomo; e come ritorno completo, consapevole, compiuto all'interno di tutta la ricchezza dello sviluppo storico, dell'uomo per sé quale uomo *sociale*, cioè uomo umano. Questo comunismo è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo. Esso è la *verace* soluzione del contrasto dell'uomo con la natura e con l'uomo, la verace soluzione del conflitto fra esistenza ed essenza, fra oggettivazione e affermazione soggettiva, fra libertà e necessità, fra individuo e genere. È il risolto enigma della storia e si sa come tale soluzione[31].

Al di là del divertente gioco di simmetrie, questo passaggio non ci è granché di aiuto. Marx fa un lavoro teorico impressionante ma il senso dei concetti resta poco chiaro. Cerchiamo dunque di capire meglio dove vuole

arrivare. Quando la proprietà privata smette di essere alienata e viene restituita alla comunità il comunismo inaugura la storia umana vera e propria, ossia una storia all'insegna dell'«umanismo» e dell'«esistenza sociale». Il comunismo è una teoria della socialità che ha «colto l'essenza effettiva della proprietà privata»[32], cioè la sua natura autenticamente collettiva. Ma cosa significa da un punto di vista pratico? In che modo si esprime questa socialità? Marx credeva fermamente che le società che resistono all'egoismo fossero migliori delle altre, un'idea che riprendeva il principio d'amore elaborato da Hess per dissipare l'egoismo. Però a differenza di Hess diffidava dei linguaggi pseudoreligiosi. Sosteneva sí la reciprocità ma riteneva che questa non potesse essere realizzata servendosi della persuasione morale. Gli artigiani francesi, per esempio, con il loro «fumare, mangiare e bere» insieme realizzavano «la società»: per loro «la fraternità umana» non era solo un modo di dire ma «la verità», e le loro «figure indurite dal lavoro» facevano splendere «la nobiltà dell'umanità»[33]. Uno degli aspetti fondamentali dei rapporti «umani» è dunque la socialità come tale.

Ma c'è di piú. La socialità è sia un fine sia un bisogno, un bisogno nuovo, una componente fondamentale della realizzazione soggettiva, senza la quale questa non è davvero tale. I rapporti che si attuano nel quadro di questa socialità intesa come bisogno sono completamenti diversi da quelli che instauriamo con gli oggetti o con le merci: rapporti, questi ultimi, che possono interferire – e di fatto interferiscono – con la realizzazione della socialità, spingendoci a farci perdere interesse nei confronti delle persone e a concentrarci, invece, sulle cose, di cui peraltro non riconosciamo piú la natura sociale. Nella socialità come bisogno risulta centrale l'uguaglianza, che per Marx è un ulteriore sinonimo dell'essere generico. In un passaggio della *Sacra famiglia* si legge che essa è «la coscienza che l'uomo ha dell'altro uomo in quanto essere uguale a lui. L'uguaglianza è il modo francese di esprimere l'unità essenziale degli uomini, la coscienza generica e il comportamento generico dell'uomo, l'identità pratica dell'uomo con l'uomo». L'«*essere oggettivo dell'uomo*» è quindi «l'esistenza dell'uomo per l'altro uomo, la sua relazione umana con l'altro uomo, il comportamento sociale dell'uomo verso l'uomo»[34].

Dunque il «comunismo» è, in sostanza, la riconquista dell'essere generico. Ciò vuol dire che in queste pagine Marx ancora non lo intende

come una necessaria risposta all’oppressione causata dalla divisione del lavoro capitalista – per giungere a questo punto avrebbe successivamente elaborato un nuovo approccio al problema della specializzazione. Insomma nei «Manoscritti» il comunismo non è ancora un sistema di organizzazione della produzione né una modalità di soddisfacimento dei bisogni collettivi. Questi ultimi non rientrano nello schema dialettico seguito al momento da Marx, che – lo ricordiamo – tratta le categorie come altrettante opposizioni che bisogna far progredire attraverso una serie di contraddizioni. In questa fase la negazione della proprietà privata è intesa hegelianamente come un passaggio logico che deve risolvere dialetticamente la questione dell’alienazione. Il «socialismo», che all’epoca includeva anche le forme piú rozze di comunismo, rappresentava comunque la «positiva *autocoscienza* dell’uomo» e permetteva a Marx di compiere il primo passo all’interno di questo percorso di negazione. Poi veniva il comunismo, che costituiva «la negazione della negazione», il «momento *reale* – e necessario per il prossimo sviluppo storico – dell’umana emancipazione». Tuttavia, pur essendo «la forma necessaria e l’energico principio del prossimo avvenire», secondo Marx esso non rappresentava in alcun modo «il termine dell’evoluzione umana»[35]. Il comunismo era insomma una categoria filosofica, una categoria umanista che indicava una forma di socialità non alienata e non un modo di produzione o un modello di organizzazione sociale.

L’anno seguente, nella *Sacra famiglia*, Marx avrebbe continuato su questa strada sostenendo che il proletariato è «costretto a togliere se stesso e con ciò l’opposto che lo condiziona, e lo fa proletariato: la proprietà privata. Esso è il lato *negativo* dell’opposizione, la sua irrequietezza in sé, la proprietà privata dissolta e dissolventesi». Pur ragionando ancora in termini di categorie teoriche, però, Marx avrebbe già parlato della fondamentale questione di cosa il proletariato «sarà costretto storicamente a fare»[36]. Insomma da questo punto di vista si può ben dire fu Hegel, piú di Hess, Engels o Feuerbach, a far diventare comunista Marx. Il comunismo costituiva per lui l’antitesi categoriale della proprietà privata, e fu proprio il suo rigido ragionamento categoriale a fargli escludere le altre possibili soluzioni ai problemi della miseria e dell’alienazione. Nella pratica politica, difatti, Marx avrebbe incoraggiato il superamento di tali soluzioni, e anche delle forme miste di proprietà e di gestione come quelle proposte da

Fourier. Il comunismo hegeliano di Marx, insomma, recise a colpi di logica una serie di alternative che la storia avrebbe forse potuto realizzare.

La posizione di Marx implica però una serie di nodi problematici. Uno di questi potremmo definirlo «etico». In generale si dice che alla base dei «Manoscritti» del 1844 ci fosse una visione essenzialista della natura umana, radicata in una concezione della realizzazione soggettiva di tipo hegeliano a sua volta riletta attraverso la rielaborazione feuerbachiana del pensiero di Hegel. Un quadro teorico in cui lo scopo o il fine della vita, insomma il bene o l'ideale, risiederebbero nello sviluppo delle potenzialità umane fondamentali. Al cuore della proposta marxiana c'era il desiderio umano di libertà: una libertà non egoistica, non definita da rapporti giuridici o commerciali. La realizzazione soggettiva non poteva essere conseguita individualmente ma implicava l'esistenza di un contesto comune definito dall'essere generico. Tale contesto, a sua volta, avrebbe potuto essere realizzato solo con l'abolizione della proprietà privata e l'introduzione del comunismo.

Secondo alcuni l'idea marxiana di «essenza», che indica fondamentalmente il nostro desiderio di essere liberi nel contesto comune o sociale dell'essere generico, rappresenta «il fondamento della sua etica»[37]. L'alienazione – ossia il lavoro forzato – ci impedisce di realizzare la nostra «essenza», mentre il comunismo – ovvero il lavoro volontario –, verosimilmente, permette di esprimerla. Tale «essenza» risulta però sfuggente da piú punti di vista, e lo stesso Marx non offre alcuna prova specifica della sua esistenza. La teoria marxiana dell'alienazione sostiene a chiare lettere che la società potrebbe essere definita da un modello di socialità non alienata che incarna l'essere generico. «Il movente di chi scambia non è l'*umanità*, bensí l'*egoismo*», scriveva Marx riprendendo Adam Smith[38]. Tra i bersagli polemici marxiani c'era spesso «l'avidità»: il mondo moderno aveva sostituito con l'«egoismo» e il «bisogno particolaristico» i «legami col genere», finendo con il «dissolvere il mondo degli uomini in un mondo di individui atomistici, ostilmente contrapposti gli uni agli altri»[39]. Per Marx l'essenza del problema stava tutta qui.

Ora, per rovesciare questo processo non si poteva usare una bacchetta magica, come per esempio il principio d'amore di Hess. Marx diffidava dalle soluzioni idealistiche e ben presto si convinse che il problema andava

risolto in modo completamente diverso. Per afferrare questo punto dobbiamo fare un salto in avanti nella nostra ricostruzione. Circa un anno dopo, confrontandosi con Max Stirner nell'*Ideologia tedesca*, Marx avrebbe detto che la contraddizione tra società e individuo «scompare» quando la formazione sociale che l'ha generata giunge al capolinea. È per questo motivo che i comunisti, scrisse sempre in quell'occasione, «non pongono agli uomini gli imperativi morali: amatevi l'un l'altro, non siate egoisti, eccetera»[40]. Il comunismo, insomma, non doveva predicare il sacrificio di sé. Il nuovo ideale di società sarebbe emerso dalle dinamiche concrete dell'economia, non sarebbe stato introdotto in maniera arbitraria, attraverso vie che non fossero storiche, alla stregua di un *deus ex machina* o di un impulso idealistico esterno a quelle stesse dinamiche. La storia aveva il suo proprio ingegno e poteva cambiare marcia intervenendo laddove la filosofia vacillava. Ciò voleva dire che non bisognava mirare a uno specifico fine dell'umanità a partire dal quale giudicare e valutare le inadeguatezze del presente, poiché quel fine l'avrebbe fornito la storia stessa. Cosí facendo il problema idealista era chiaramente risolto.

I «Manoscritti di Parigi» sembrano però non andare al di là di tale ragionamento di tipo idealistico. Economia ed etica sono agli antipodi. L'economia politica è il contrario dell'umanismo. Lo scopo della produzione è il profitto, non il benessere umano, e per il capitalista «l'*esistenza* dell'uomo» può essere «*indifferente* e persino *dannosa*»[41]: è cosí che funziona il sistema. Ma se l'economia politica perseguiva degli obiettivi opposti ai fini autentici dell'umanità, in che modo bisognava dunque definire quest'ultima? La sempre piú specializzata divisione del lavoro di cui avevano parlato i vari Steuart, Ferguson e Smith, impediva lo sviluppo delle capacità umane[42]. Marx elaborò dunque un'idea di sviluppo umano «a tutto tondo», ossia uno sviluppo «multilaterale» o «universale», per dar sostanza al suo umanismo e definire un modello di vita non alienata[43]. Ma non fu certo l'unico né il primo ad andare in questa direzione. Oltre a Hegel, altri pensatori illuministi avevano sostenuto che la vita moderna mancava di pienezza: la specializzazione faceva sí che certe facoltà e capacità si sviluppassero a discapito di altre. Friedrich Schiller, per esempio, aveva messo a confronto la «natura che tutto unifica» dei Greci con l'«unilateralità» e il «perfezionamento frammentario delle forze umane». E Moses Hess la pensava esattamente come lui[44].

Secondo Marx tale pienezza conferiva all'uomo una capacità di controllo completa sul suo destino e sulla sua condizione, incluso il processo lavorativo. La «volontarietà» di cui parlano l'etica e la filosofia del diritto potrebbe in parte aiutarci a far luce su questo ideale di pienezza, ma si tratta comunque di un concetto estremamente problematico. Inoltre la teoria marxiana dell'alienazione sembra non riuscire a superare una serie di tensioni che sussistono tra la dimensione individuale e la dimensione sociale. La pienezza dell'essere a tutto tondo, per esempio, è un problema – o un'aspirazione – sociale o individuale? Perché il mio sviluppo soggettivo dovrebbe dipendere dal tuo? E cosa accadrebbe se si scoprisse che solo pochi sono davvero capaci di raggiungere quella pienezza? L'anno seguente Stirner avrebbe spinto alle estreme conseguenze la logica dell'individualismo, mettendo al centro della sua opera *L'unico e la sua proprietà* (1845) un ideale assoluto, «egoista», di autonomia [45]. Marx invece voleva mantenere a tutti i costi la dimensione sociale, comune, della realizzazione soggettiva e riconciliare l'essere a tutto tondo con l'essere generico. Al centro della sua riflessione del 1844 c'è il *lavoro* e non la società in quanto tale, e il lavoro è essenzialmente un'attività collettiva. Tuttavia anche un'attività che non fosse un'«*immediata* attività comune […] nella *reale società* con altri uomini» poteva essere considerata «sociale»:

> anche quando io sono attivo *scientificamente* eccetera – un'attività che io medesimo posso realizzare in comunanza immediata con altri – io sono *sociale* perché attivo come *uomo*. Non soltanto il materiale della mia attività – come altresí lo stesso linguaggio con cui il pensatore opera – mi è dato come prodotto sociale, ma la mia *propria* esistenza è attività sociale, e però ciò che io faccio di me lo faccio per la società e con la coscienza di me come ente sociale [46].

L'idea dell'essere a tutto tondo era dunque l'esatto opposto della condizione alienata in cui versava l'umanità dell'epoca. Anche a noi, però, risulta altrettanto difficile applicare questo concetto alle società odierne senza nutrire delle perplessità: anche per noi, insomma, continua a essere difficile immaginare un'esistenza completamente priva di alienazione. Gran parte della nostra vita si svolge al di fuori della sfera lavorativa, ma l'alienazione e la dominazione si estendono ben oltre la divisione sociale

del lavoro, facendo ricomparire all'orizzonte una serie di questioni di natura esistenziale. Le tensioni all'interno di noi stessi, quelle con le nostre famiglie, con la società e con la natura, quindi, sembrano essere inevitabili. Allo stesso modo anche la disuguaglianza, l'ansia, la noia e la paura persistono al di fuori della sfera del lavoro. Forse per immaginare una condizione di completo affrancamento dall'alienazione – contrapposta a una condizione di parziale libertà da essa – dobbiamo servirci di un concetto teologico, magari di un concetto hegeliano: si pensi per esempio a quello di «perfezione». Oppure possiamo continuare a immaginare dei modelli di società che favoriscano l'appagamento, il benessere e la creatività, che riducano lo stress e ci lascino piú tempo libero dalle fatiche del lavoro. Tutte qualità che danno un senso alla vita, producono felicità e ci sostengono nella nostra realizzazione personale. Pensare che la nostra felicità è legata a quella degli altri, e definirla in termini di «socialità», ci aiuta inoltre a realizzare che non possiamo mettere un freno all'alienazione da soli e ci spinge cosí a considerare la cooperazione come uno strumento essenziale in tal senso. Tutto ciò era stato mostrato da Gans, Hess e Feuerbach, ed era implicito nello stesso concetto di essere generico. Il Marx della maturità, lo vedremo, seguirà una strada analoga. Lungi dal voler abolire completamente l'alienazione cercherà un modo per mitigare i suoi effetti peggiori e proverà altresí a elaborare una soluzione piú politica della questione: le sue riflessioni sul controllo del processo lavorativo da parte degli operai andranno proprio in questa direzione, e a quel punto la sua riflessione sembrerà molto meno «esistenzialista» di quella dei «Manoscritti».

Marx non pubblicò mai i «Manoscritti di Parigi». La sua riflessione era ancora troppo imbevuta di hegelismo e troppo pericolosamente vicina a Feuerbach. Forse non se la sentí di proseguire su questa strada. Forse si convinse che attaccare l'egoismo dal punto di vista dell'essere generico non lo avrebbe portato da nessuna parte. Pubblicò invece *La sacra famiglia*, un libro noioso e pieno di rancore in cui prendeva congedo dai suoi ex amici giovani hegeliani e in particolar modo da Bruno Bauer. In quest'opera riconobbe che Proudhon aveva «fatto tutto ciò che la critica dell'economia politica può fare dal punto di vista dell'economia politica»[47]. Ormai,

bisognava «innalzarsi sopra il livello dell'economia politica» attraverso la critica dell'economia politica [48].

A questa critica Marx avrebbe dedicato il resto della sua vita. Rimane però da chiedersi: «innalzarsi» al di sopra dell'economia politica, certo, ma per raggiungere quale punto di vista? Cosa si scopriva al di sopra dell'economia politica quando si dimostrava che l'«umanismo» era cosí pericolosamente affine all'idealismo? L'economia politica, secondo lui, stabiliva «la *forma estraniata* delle relazioni sociali come la forma *essenziale* e *originaria* e corrispondente alla destinazione umana» [49]. Perciò qualsiasi cosa ci fosse là «sopra», bisognava descrivere una natura non alienata o originaria, oppure una qualche variante dell'essere generico. La proprietà privata era la causa dell'alienazione: è il motivo per cui il comunismo costituiva ormai l'obiettivo di Marx. Il suo nuovo metodo, la critica dell'economia politica, sembrava imporre l'elaborazione di un nuovo punto di vista morale critico, e anche questo lo avrebbe portato a sostenere il comunismo. Tutto ciò richiedeva un approccio completamente nuovo alla questione. Gli ex compagni di Marx erano rimasti intrappolati nelle nebbie dell'astrazione teorica, imprigionati in un idealismo etereo, impantanati nelle paludi della teologia. Marx, invece, intravide una via d'uscita. Bisognava abbandonare la visione dei giovani hegeliani e abbattere definitivamente la filosofia dell'emancipazione. Il «culto dell'uomo astratto», avrebbe detto in seguito Engels, stava per essere «sostituito dalla scienza dell'uomo reale e della sua evoluzione storica» [50].

Nei «Manoscritti di Parigi» Marx allude piú volte al suo desiderio di occuparsi della «reale» alienazione, l'alienazione dell'uomo «reale»: il recupero delle «*energie della specie*» è possibile soltanto attraverso «l'agire in comune degli uomini, soltanto come risultato della storia» [51]. Anche nella *Sacra famiglia*, però, il proletariato figurerà spesso come categoria astratta antitetica alla proprietà privata: una categoria hegeliana piú che una classe reale, fatta di persone vere. In questo stesso periodo Engels pubblicò *La situazione della classe operaia in Inghilterra* (1845), un libro che raccontava con coraggio e dovizia di dettagli le sofferenze del proletariato e il processo di dissoluzione della società nella competizione, nell'atomismo e nell'egoismo. La lettura di questo libro resta essenziale per tutti coloro che oggi studiano Marx e cercano delle risposte concrete a domande filosofiche. Esso getta una luce sulla spietatezza della modernità e ci fa

capire perché Marx ed Engels divennero comunisti. In questo periodo Marx progettò di scrivere una «Critica della politica e dell'economia politica» che avrebbe dovuto essere pubblicata a metà del 1845. Alla fine sarebbe uscita solo l'ultima sezione, nel 1859, mentre la prima non venne mai scritta.

A questo punto, però, per superare definitivamente Hegel e i suoi accoliti bisognava individuare un punto di partenza preciso. Un'impresa coraggiosa aspettava Marx ed Engels, che per vincere la sfida fecero un viaggio di ricerca in Inghilterra di sei settimane, tra il luglio e l'agosto 1845. A Londra e a Manchester incontrarono alcuni leader cartisti e socialisti. Lessero un sacco e lavorarono spesso sotto la grande vetrata a forma di arco della Chetham's Library di Manchester, fondata nel XVII secolo. Marx prese moltissimi appunti sui libri dell'owenita William Thompson. A Manchester incontrarono probabilmente alcuni membri del folto gruppo locale di oweniti, mentre a Londra parlarono con degli emigrati tedeschi. Forse Marx sapeva che qui si sarebbe svolto un convegno straordinario della Rational Society di Owen, convocato per gestire la liquidazione della comunità di Queenwood e piú in generale dell'owenismo[52]. A questo punto non c'era bisogno di ulteriori dimostrazioni del fallimento del comunitarismo. Mentre un'epoca della storia del socialismo si avviava alla conclusione, Marx ed Engels avevano cominciato a lavorare per inaugurarne una completamente nuova.

1. Sui «Manoscritti» marxiani si veda: B. Ollman, *Alienazione. La concezione marxiana dell'uomo nella società capitalista*, Armando, Roma 1975; J. M. Maguire, *Marx's Paris Writings. An Analysis*, Gill and Macmillan, Dublin 1972; I. Mészáros, *La teoria dell'alienazione in Marx*, Editori Riuniti, Roma 1976. Si veda altresí R. Schacht, *Alienation*, Doubleday, New York 1970. Sulla natura frammentata del testo come tale si veda K. Tribe, *The Economy of the Word. Language, History, and Economics*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 215-22. Sulle varie edizioni e sulla storia delle interpretazioni dei «Manoscritti» si veda M. Musto, *Il mito del «giovane Marx»nelle interpretazioni dei Manoscritti-economico filosofici del 1844*, in Id., *Ripensare Marx e i marxismi. Studi e saggi*, Carocci, Roma 2011.

2. Per esempio in F. Mehring, *Vita di Marx*, Editori Riuniti, Roma 1976.

3. H. Lefebvre, *Dialectical Materialism*, Jonathan Cape, London 1968, p. 13. [L'autore cita dalla *Premessa* di Lefebvre alla quinta edizione del libro (1961), non inclusa nelle due due edizioni italiane: *Il materialismo dialettico*, Einaudi, Torino 1949 e 1975, *N.d.T.*].
4. Una versione piú chiara del testo è stata stabilita nel quadro della MEGA2, il secondo grande progetto di edizione delle opere complete di Marx ed Engels: K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, vol. II, *März 1843 bis August 1844*, Dietz, Berlin 1982.
5. Maguire, *Marx's Paris Writings* cit., p. 12.
6. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., pp. 252 e 356.
7. *Ibid.*, pp. 257-58.
8. *Ibid.*, p. 297.
9. *Ibid.*, p. 293.
10. *Ibid.*, p. 294. In tedesco Marx scrive «Assoziation»: K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. XL, *Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844*, I, Dietz, Berlin 1968, p. 508. [Il traduttore italiano rende invece «Assoziation» con «socializzazione», *N.d.T.*]. All'epoca questo concetto era solitamente associato alla figura di Fourier. Si tratta di una delle rare occasioni in cui Marx riconosce un valore potenziale alla vita contadina.
11. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 298.
12. Si veda al proposito S. Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 126-27. [L'autore rende qui con «externalization», «estrinsecazione», il tedesco «Entaüsserung», espressione in genere tradotta nell'edizione italiana dei *Manoscritti* da noi consultata con «espropriazione». Quest'ultima è distinta dall'«alienazione» propriamente detta che – insieme al piú raro «estraneazione» – traduce il tedesco «Entfremdung». La traduzione inglese dei *Collected Works*, a cui fa riferimento l'autore, adotta dei criteri simili ma opera scelte contestuali a volte differenti da quelle del traduttore italiano. Per questo, e per garantire la massima uniformità al presente testo, abbiamo deciso di riportare i passi marxiani citati dall'autore attenendoci sempre alla versione italiana, *N.d.T.*].
13. Questi aspetti sono analizzati in maniera dettagliata da J. Plamenatz, *Karl Marx's Philosophy of Man*, Clarendon Press, Oxford 1975.
14. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., pp. 300-3. Il confronto fra lavoro «libero» e «costrittivo» o «forzato» fu altrettanto centrale nell'opera di Hess, si veda in proposito *The Holy History of Mankind* (1837), in S. Avineri (a cura di), *The Holy History of Mankind and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 116-17. Hess aveva caratterizzato la libera attività come «piacere o virtú», mentre la definizione di Marx era molto piú politica.
15. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 306.
16. A. W. Wood, *Karl Marx*, Routledge & Kegan Paul, London 1981, p. 8. Su Marx inteso come pensatore esistenzialista si veda per esempio E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, Frederick Ungar,

New York 1966.

17. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 304.

18. *Ibid.*, pp. 322-23. «Dal carattere di questo rapporto, – continua Marx, – consegue quanto l'uomo è divenuto e si è colto come *ente generico*, come *uomo*» (*ibid.*).

19. Id., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* cit., p. 198.

20. Id., *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 361.

21. *Ibid.*, p. 294. «Libero lavoro e scambi volontari» era un motto diffuso tra gli oweniti: W. Thompson, *An Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth Most Conducive to Human Happiness*, Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown, and Green, London 1824, p. 26.

22. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 308.

23. *Ibid.*, p. 327.

24. *Ibid.*, p. 332.

25. *Ibid.*, p. 370.

26. Id., *Estratti dal libro di James Mill, «Eléments d'économie politique»* cit., p. 247.

27. *Ibid.*, pp. 247-48.

28. Id., *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 354.

29. *Ibid.*, pp. 327, 337.

30. *Ibid.*, pp. 322-23.

31. *Ibid.*, pp. 323-24.

32. *Ibid.*, p. 323.

33. *Ibid.*, p. 324.

34. Marx, Engels, *La sacra famiglia* (1844), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. IV cit., pp. 41, 45. Nel testo tedesco si legge «Gattungsbewußtsein und Gattungsverhalten des Menschen».

35. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., pp. 333-34.

36. Marx, Engels, *La sacra famiglia* cit., pp. 37-38.

37. P. J. Kain, *Marx and Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1988, p. 3.

38. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 348. Smith scrisse che «non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro desinare, ma dalla considerazione del loro interesse personale»: *La ricchezza delle nazioni* cit., p. 92.

39. Marx, *Sulla questione ebraica* cit., p. 188.

40. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* (1845-46), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. V, *1845-1846*, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 244.

41. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 311.

42. Su questo aspetto si veda piú in generale W. H. Bruford, *The German Tradition of Self-Cultivation. «Bildung» from Humboldt to Thomas Mann*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

43. [Il tedesco «allseitig» è spesso tradotto nell'edizione italiana delle *Opere complete* con «universale»; in inglese è generalmente reso con «all-round», «a tutto tondo». Abbiamo scelto di conformarci a quest'ultima opzione e dunque abbiamo modificato laddove necessario le traduzioni italiane, indicando il nostro intervento in nota, *N.d.T.*].

44. F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo* (1795), Bompiani, Milano 2017, pp. 65, 73, 75. Hess scrisse nel 1845 che «un socialista è colui che ci propone di diventare degli *autentici esseri generici*, e dunque colui che propone una società in cui ciascuno possa coltivare, esercitare e perfezionare le sue qualità umane»: M. Hess, *The Recent Philosophers* (1845), in Stepelevich (a cura di), *The Young Hegelians. An Anthology* cit., p. 373.

45. Secondo I. Fetscher (*Marx e il marxismo: dalla filosofia del proletariato alla Weltanschauung proletaria*, Sansoni, Firenze 1969, p. 43) è proprio da Stirner che il Marx del *Capitale* prenderà in prestito l'espressione «associazione di uomini liberi»: *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1989, p. 110. Stirner, però, parla solo di un'«unione» di «liberi»: M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà* (1845), Adelphi, Milano 1979, pp. 106 sgg.

46. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., pp. 325-26.

47. Marx, Engels, *La sacra famiglia* cit., p. 34. Ancora nel 1865 Marx pensava che l'opera di Proudhon *What Is Property?* (1840) (*Che cos'è la proprietà? O ricerche sul principio del diritto e del governo. Prima memoria*, Laterza, Roma-Bari 1978) stesse «a Saint-Simon e a Fourier press'a poco come Feuerbach sta a Hegel»: Marx, *Su P.-J. Proudhon. Lettera a J. B. von Schweitzer*, 24 gennaio 1865, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XX, *settembre 1864-luglio 1868*, Editori Riuniti, Roma 1987, p. 27.

48. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 261.

49. Id., *Estratti dal libro di James Mill, «Eléments d'économie politique»* cit., p. 236.

50. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* cit., p. 54.

51. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 360 [trad. it. modificata].

52. «New Moral World», 26 luglio 1845, n. 6, p. 461. Per i dettagli della vicenda si veda il mio libro *Citizens and Saints. Politics and Anti-Politics in Early British Socialism*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 247-61.

Capitolo quarto
L’ideologia tedesca: storia e produzione

Il testo che oggi conosciamo con il titolo *L’ideologia tedesca* fu scritto con Engels a Bruxelles nel corso dell’inverno 1845-46, ma venne pubblicato solo nel 1932. Un’atmosfera di buonumore e allegria pervase casa Marx nei mesi della sua redazione, ma in seguito l’opera sarebbe stata a lungo abbandonata alla «rodente critica dei topi», poiché gli autori ritenevano che il suo obiettivo essenziale, ossia il «veder chiaro in noi stessi», era stato ormai raggiunto[1]. Oggi si tende perlopiú a leggere direttamente la parte su Feuerbach, che all’inizio non costituiva un capitolo a sé stante. Ben pochi si interessano invece alle ampie sezioni che seguono, dedicate a Bauer, Stirner e ai «veri socialisti», fortemente influenzate da Feuerbach ma anche da Hess. In effetti si tratta di pagine spesso futili, dai toni vendicativi e indignati. Insomma pagine estremamente noiose.

Si è parecchio discusso su come debba essere considerato il testo attualmente in circolazione[2]. Dal manoscritto originale, privo di titolo, mancano all’incirca trecento pagine. Alcune appaiono incomplete o cassate (in parte vengono reimpiegate altrove), altre invece sembrano essere state ricomposte in maniera disordinata. Il resto ha una forma perlopiú provvisoria, sperimentale e addirittura contraddittoria. Marx potrebbe aver abbandonato l’idea di pubblicarlo dopo aver realizzato che la sostanziosa sezione dedicata a Stirner aveva perso la sua attualità: il successo del filosofo dell’*Unico*, in effetti, durò ben poco[3]. Da lí agli anni sessanta si sarebbe inoltre reso conto che l’anarchismo con cui bisognava fare i conti non era quello individualista di Stirner ma quello collettivista di Bakunin e Proudhon. Dunque non c’era piú un valido motivo per pubblicare quella sezione. Anche Feuerbach cadde rapidamente nel dimenticatoio. Ciò che ancora poteva essere usato del testo fu infine inserito da Marx nella *Prefazione* del 1859 a *Per la critica dell’economia politica*[4]. Anche in questo caso abbiamo dunque a che fare con un testo che gli autori decisero

verosimilmente di abbandonare. Ciononostante *L'ideologia tedesca* è diventato uno degli scritti piú celebri di Marx ed Engels.

«Stirner ha ragione quando respinge l'"uomo" di Feuerbach, – aveva scritto Engels in una lettera a Marx del novembre 1844: – Feuerbach è arrivato all'"uomo" partendo da Dio». Ne concludeva che «la vera via per arrivare all'"uomo" è quella opposta. Dobbiamo partire dall'io, dall'individuo empirico in carne e ossa [...]. Dobbiamo partire dall'empirismo e dal materialismo»[5]. Ma quale materialismo? Se, come recita la decima delle celebri *Tesi su Feuerbach* – scritte da Marx nel 1845-46 per sintetizzare i principî fondamentali del suo pensiero –, il punto di vista del vecchio materialismo era la società borghese, quello del nuovo materialismo doveva essere «la società umana o umanità sociale». Superando definitivamente Feuerbach, Marx sosteneva che l'essenza dell'uomo non era piú «qualcosa di astratto» e «immanente all'individuo singolo», come si legge nella sesta «tesi», ma «l'insieme dei rapporti sociali» in cui egli era inserito[6].

La sesta «tesi» segna piú di qualsiasi altra formulazione marxiana il passaggio dal pensiero giovanile a quello maturo. Ma cos'è questo misterioso «insieme» intorno a cui tutto sembra adesso ruotare? Il suo riconoscimento implicava forse che tutte le teorie idealistiche della natura umana fossero dunque «teologiche»? Secondo Marx l'essere generico di Feuerbach o l'«io» di Stirner non costituivano delle «essenze» astratte dell'io. Proprio Feuerbach gli aveva fornito l'essenziale degli argomenti di cui si era servito nel 1844 per elaborare la sua idea di comunismo. Per lui era ormai chiaro, però, che quello dell'umanismo era un «uomo» che si limitava a cogitare speranzoso sul suo bisogno di socialità. Se si abbandonava questa prospettiva si finiva col presupporre che gli uomini concreti, gli uomini «in carne e ossa», non avessero piú un'essenza comune, oppure che l'avessero perduta a un certo punto della loro storia, e che adesso ne deploravano l'assenza. Ma la socialità, qualora non fosse piú dedotta da un'«essenza» astratta, poteva comunque essere intesa come un *ethos* perduto o un qualcosa che bisognava realizzare nel quadro di pratiche comuni inedite, differenti da quelle già esistenti. In tal senso il riferimento all'«insieme» di «rapporti sociali» permetteva a Marx di ricondurre buona parte dei problemi riguardanti la natura umana nell'alveo del

«comportamento osservabile» e, nello stesso tempo, di giustificare l'esistenza di una qualche forma di natura pure in continua evoluzione e radicata nei bisogni. Una natura che per lui stava alla base del comportamento umano e gli garantiva una continuità storica[7].

L'«essenza» di Feuerbach aveva un fondamento idealista o addirittura religioso. Marx mirava invece a descrivere i rapporti sociali reali: cosí facendo riprendeva Owen, secondo il quale la personalità era definita dalle «circostanze» o dall'ambiente (è l'argomento della terza delle *Tesi*) e intendeva l'identità come un'istanza in gran parte determinata collettivamente. «L'essenza, – si legge nelle *Tesi*, – può dunque essere concepita soltanto come "genere", cioè come universalità interna, muta, generale che leghi molti individui *naturalmente*»[8]. Ma davvero questo nuovo concetto di «insieme» poteva dare un senso alla società reale senza restare esso stesso un'astrazione? Intendere «l'umanità sociale» come una semplice rielaborazione dell'essere generico non significava in fondo giocare con le definizioni? In questo caso Feuerbach non sarebbe stato davvero superato. Marx aveva dunque cestinato la definizione feuerbachiana senza sbarazzarsi della sostanza del concetto? Cosa bisognava farne, a questo punto, dell'idea di libertà come «essenza» dell'umanità? E dell'umanismo? Che ne era inoltre di quei bisogni che nel 1844 erano stati considerati come altrettanti elementi costitutivi della natura umana[9]?

Ad ogni modo Stirner aveva inferto un colpo fatale a Feuerbach, proprio come questi aveva fatto con Hegel. Marx fece lo stesso seppellendo i resti di Feuerbach, di Stirner e di «tutto questo movimento giovane hegeliano, gli ideologi tedeschi» (in questi anni i filosofi godevano di un successo piuttosto effimero)[10]. Secondo lui non si poteva sostituire una forma di idealismo (quello di Hegel) con un altro idealismo (quello di Feuerbach). Bisognava trascendere tutte le forme di idealismo come tali. «Tutta la critica filosofica tedesca da Strauss fino a Stirner» si era limitata «alla critica delle rappresentazioni *religiose*». Persino l'«uomo politico, giuridico, morale, cioè "*l'*uomo", in ultima istanza, è religioso». Questo punto di vista, si legge nell'*Ideologia tedesca*, «il venerabile San Max poté canonizzarlo in blocco e liquidarlo una volta per tutte»[11]. In Stirner «i predicati di Dio tramandati da Feuerbach» erano ancora «santi»[12]. Ciò implicava però che lo stesso comunismo a cui Marx si era convertito nel

1843-44 era, essenzialmente, «santo» o hegeliano, ed è probabilmente il motivo per cui egli decise di non pubblicare i «Manoscritti di Parigi». Spinto a rimettere in discussione in parte o del tutto il suo punto di vista, Marx si orientò verso la critica dell'economia politica e cominciò a sostenere che la proprietà privata era la causa principale dell'alienazione. Al momento, però, la sua riflessione non aveva ancora la minima dimensione storica o pratica. Era ancora l'ideale a giudicare il reale.

Fu proprio seguendo questa strada che Marx incontrò la storia. Anche se il suo punto di vista era ormai quello dell'economia politica, dietro quest'ultima, in effetti, c'era proprio la storia[13]. In un passaggio – poi cassato – del manoscritto dell'*Ideologia tedesca* si legge: «Noi conosciamo un'unica scienza, la scienza della storia»[14] (già in precedenza aveva scritto che la filosofia «sta al servizio della storia»[15]), alla base della quale c'erano gli «individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita»[16]. Gli individui non erano piú semplice «coscienza», come aveva immaginato Hegel. E il lavoro del concetto veniva dopo il lavoro concreto con il quale gli uomini producevano materialmente i mezzi della loro sussistenza. A questo punto per Marx la «società civile» diventava «il vero focolare, il teatro di ogni storia», mentre ogni analisi storica che si concentrava sulle «azioni di capi e di Stati» era «assurda»[17]. Un'idea che divenne la pietra di paragone della sua riflessione.

In uno dei passaggi piú celebri dell'*Ideologia tedesca* si legge che tutte le forme di coscienza, e con esse «la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica», «non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo; ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza»[18]. Marx ne concludeva in maniera efficace che la «liberazione» è «un atto storico, non un atto ideale», un atto concreto attraverso il quale ci si procura «cibo e bevanda, abitazione e vestiario in qualità e quantità completa»[19]. Questi bisogni costituivano altrettante «verità perenni della natura umana», come ha scritto G. A. Cohen[20], e secondo certi autori marxisti stanno precisamente alla base dell'«insieme» delle relazioni sociali di cui parla Marx. Su quest'idea si basava d'altronde la celebre affermazione dell'undicesima delle *Tesi su Feuerbach* – che verrà

incisa sulla tomba di Marx a Londra e che fa eco a Hess e Cieszkowski –, secondo cui mentre in passato i filosofi si erano limitati a interpretare il mondo, era ormai giunto il momento di «*trasformarlo*»[21]. Il ritorno di un io astratto a una condizione di armonia da attuare attraverso una riconciliazione filosofica non interessava piú Marx, che ormai puntava a sfruttare al meglio l'idea di un uomo completamente in grado di controllare la sua esistenza. Tra questi due punti di vista c'era la stessa distanza che intercorre tra pensiero e azione, tra una concezione astratta del non essere alienati e una condizione reale, concreta, in cui il processo lavorativo risulta essere interamente controllato dall'uomo. Una svolta cruciale nella formazione del pensiero marxiano.

Ormai è la divisione del lavoro, considerata come principale causa dell'alienazione, che sta al centro del nuovo approccio di Marx ed Engels[22], per i quali la separazione tra lavoro materiale e lavoro mentale spinge la coscienza a rappresentarsi come «qualcosa di diverso dalla coscienza della prassi esistente». Nella coscienza «godimento», «lavoro», «produzione» e «consumo» sono legati a doppio filo, e «la possibilità che essi non entrino in contraddizione sta solo nel tornare ad abolire la divisione del lavoro»[23]. La divisione del lavoro riduceva il lavoratore a un essere «limitato, storpiato, determinato». Ormai «lo sviluppo delle relazioni e delle forze produttive» era giunto a un tale grado di «universalità» che la proprietà privata e la divisione del lavoro erano diventate per esso «un impedimento»[24].

Un passaggio fondamentale segna la transizione dal 1844 al 1845-46 e getta una luce su un concetto destinato a far da cerniera tra gli scritti marxiani precedenti e quelli successivi. Si tratta del concetto piú importante della riflessione marxiana: quello di «sviluppo a tutto tondo». Secondo Marx la «ricchezza spirituale reale dell'individuo» dipende interamente «dalla ricchezza delle sue relazioni reali»:

> soltanto attraverso quel passo i singoli individui vengono liberati dai vari limiti nazionali e locali, posti in relazione pratica con la produzione (anche spirituale) di tutto il mondo e messi in condizione di acquistare la capacità di godere di questa produzione universale di tutta la terra (creazioni degli uomini). La dipendenza *a tutto tondo*, questa forma spontanea della cooperazione degli individui *sul piano storico universale*, è trasformata da questa rivoluzione comunista nel controllo e nel dominio cosciente di

> queste forze le quali, prodotte dal reciproco agire degli uomini, finora si sono imposte ad essi e li hanno dominati come forze assolutamente estranee [25].

È cosí che l'alienazione viene abolita nella prassi. Anche la proprietà privata deve essere abolita, «a condizione che gli individui siano giunti a un grado di sviluppo a tutto tondo appunto perché le relazioni e le forze produttive da essi incontrate sono a tutto tondo e possono appropriarsene, ossia farne una libera manifestazione della loro vita» [26]. In questo quadro «gli operai, per esempio, nella loro propaganda comunista affermano che la vocazione, la determinazione, la missione di ciascun uomo è di svilupparsi a tutto tondo, di sviluppare tutte le sue capacità». La rivoluzione comunista «abolisce la divisione del lavoro» e «sopprime definitivamente le istituzioni politiche» [27].

Un siffatto progresso sarebbe stato però possibile solo se le forze produttive avessero continuato a svilupparsi. Lo sviluppo del capitalismo avrebbe fatto da base alla costruzione del comunismo. A questo punto era altresí esclusa la possibilità che l'intero processo potesse prendere le mosse da esperienze comuniste su piccola scala. «Il comunismo è possibile empiricamente solo come azione dei popoli dominanti tutti in "una volta" e simultaneamente». Ciò «presuppone lo sviluppo universale della forza produttiva e le relazioni mondiali che esse implicano». In questa logica il proletariato si sarebbe inserito nel farsi della «storia universale» a mano a mano che il mercato si espandeva; e cosí il comunismo, che di quella storia era l'«azione» [28]. Lo schema storico di Hegel veniva qui secolarizzato e il «proletariato» prendeva il posto dello «spirito». Rovesciando in maniera sarcastica Hegel, Marx scrisse che lo «spirito del mondo» si era rivelato «in ultima istanza come *mercato mondiale*» [29]. A questo punto sembrava non ci fosse neanche piú bisogno di riferirsi a un ideale in quanto tale, come per esempio l'essere generico. Il comunismo, in effetti, non era «*uno stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà confrontarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente» [30]. Cosí facendo Marx rompeva in maniera definitiva con l'utopismo, una rottura destinata a segnare uno strappo altrettanto decisivo dall'idealismo hegeliano e feuerbachiano. Nel *Manifesto del Partito Comunista* Marx avrebbe ribadito che il comunismo non poggia «sopra idee, sopra principî che siano stati inventati o scoperti» [31]. Al

momento, comunque, molte erano le domande a restare senza risposta e non era ancora chiaro quali obiettivi Marx prospettasse di preciso per il futuro. Chi sosteneva il comunismo, lo abbiamo visto, aveva certamente uno scopo o un ideale. Dunque in un certo senso Marx non rigettava gli ideali come tali, ma si opponeva semplicemente all'eventualità che il comunismo fosse considerato come un ideale.

In un celebre e discusso passaggio Marx ed Engels provarono a immaginare in cosa sarebbero consistite la divisione del lavoro e la futura società comunista, facendo chiaramente riferimento a Fourier:

> nella società comunista, in cui ciascuno non ha una sfera di attività esclusiva ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, cosí come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico [32].

Questa visione straordinariamente nitida del futuro, che tuttavia mal si concilia con l'immagine di un comunismo industriale e urbano presente in altri passaggi dell'*Ideologia tedesca* e del *Manifesto*, ha disorientato tantissimi commentatori probabilmente molto piú ferrati nella critica del dopo pranzo che nell'arte della caccia o della pesca – proprio come lo stesso Marx peraltro. Questi ammetterà in seguito che «il lavoro non può divenire gioco, come vuole Fourier» [33]. È perciò possibile che tale passaggio possa essere stato scritto con un intento ironico [34]. Marx però sembra insistere sulla questione: poiché nella futura società comunista gli uomini non sarebbero piú stati assoggettati alla divisione del lavoro, in essa non ci sarebbero stati per esempio neanche dei veri e propri pittori «ma tutt'al piú uomini che, tra l'altro, dipingono anche» [35]. Questa può essere considerata come *la* descrizione definitiva dello «sviluppo a tutto tondo». Una visione piuttosto inconsueta per uno che dedicò tutta la sua vita a uno studio altamente specializzato, e che però potrebbe far luce su una singolare affermazione che lo stesso Marx farà in futuro circa la sua incapacità di riuscire a immaginarsi nella società a venire, una società nella quale non sarebbero piú esistiti i «critici» di professione. Marx, in effetti, non sapeva fare granché d'altro.

Nonostante l'emergere di una nuova visione, in queste pagine troviamo ancora all'opera l'idea hegeliana secondo cui la libertà si esprime nel lavoro. Lo stesso si può dire per il concetto di alienazione. Marx scrive che «fin tanto che gli uomini si trovano nella società naturale, fin tanto che esiste, quindi, la scissione fra interesse particolare e interesse comune, fin tanto che l'attività, quindi, è divisa non volontariamente ma naturalmente, l'azione propria dell'uomo diventa una potenza a lui estranea, che lo sovrasta, che lo soggioga, invece di essere da lui dominata». Passando dall'attività «naturale» a quella «volontaria», però, «gli uomini riprendono in loro potere lo scambio, la produzione, il modo del loro reciproco comportarsi» e assumono il «controllo» e il «dominio cosciente» delle forze che «finora si sono imposte a essi e li hanno dominati come forze assolutamente estranee» [36].

In queste pagine tutto ruota attorno a ciò che è «volontario» e al «controllo». La coscienza ha sicuramente la sua importanza e dà senso a entrambi i concetti, ma a risultare cruciale rispetto agli scritti del 1844 è ora la questione dell'organizzazione collettiva in vista del bene comune, che definisce in effetti gli obiettivi futuri dell'umanità. La libertà è «possibile» solo «nella comunità», che offre a ognuno «i mezzi per sviluppare in tutti i sensi le sue disposizioni». Sotto il dominio della borghesia «gli individui sono piú liberi di prima, nell'immaginazione, perché per loro le loro condizioni di vita sono casuali; nella realtà sono naturalmente meno liberi perché piú subordinati a una forza oggettiva». Il comunismo, al contrario, «tratta per la prima volta in maniera cosciente tutti i presupposti naturali come creazioni degli uomini finora esistiti, li spoglia del loro carattere naturale e li assoggetta al potere degli individui uniti». In tale quadro l'«appropriazione della totalità degli strumenti di produzione» permette lo «sviluppo della totalità delle facoltà degli individui stessi» [37].

Il genere umano avrebbe potuto prendere in mano il proprio destino adottando «un piano complessivo di individui liberamente associati» [38]. Era dunque il proletariato, e non lo Spirito hegeliano, a dover conseguire la coscienza di creare il mondo, che se non era posto sotto un controllo comune si riduceva a un'entità estranea, alienata. Tutto ruota qui attorno all'idea di «libera associazione», anche se non disponiamo di elementi piú specifici che ci permettano di capire in cosa tale associazione consista esattamente. Di sicuro possiamo dire che si tratta di un modello

incompatibile sia con la coercizione sia con l'idea di un programma elaborato da un'avanguardia ristretta che lasci ai piú la sola facoltà di metterlo in pratica, due idee che ne contraddicono lo spirito e gli argomenti fondativi.

Al centro dell'analisi di Marx c'è ormai il «modo di produzione», che – come scriverà nel 1859 – «condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita»[39]. Un'idea già in parte suggerita nei «Manoscritti» del 1844, in cui si legge che «religione, famiglia, stato, diritto, morale, scienza, arte, eccetera, sono soltanto *particolari* modi della produzione della proprietà privata e cadono sotto la sua legge generale»[40]. Nell'*Ideologia tedesca*, dunque, gli esseri umani erano ormai considerati come prodotti del contesto in cui erano inseriti, proprio come sostenevano i materialisti, mentre la sfera economica, ossia l'insieme delle forze e dei rapporti di produzione, costituiva uno dei fattori che determinavano in maniera cruciale il loro comportamento. Il potere – sociale, politico, giuridico e religioso – derivava dalla proprietà privata. Fondamentale in tal senso era il modo in cui si era sviluppata la divisione del lavoro, in particolare tra città e campagna.

La nuova teoria verrà cosí sintetizzata nel 1846, nella *Miseria della filosofia*:

> i rapporti sociali sono intimamente connessi alle forze produttive. Impadronendosi di nuove forze produttive, gli uomini cambiano il loro modo di produzione e, cambiando il modo di produzione, la maniera di guadagnarsi la vita, cambiano tutti i loro rapporti sociali. Il mulino a braccia vi darà la società col signore feudale, e il mulino a vapore la società col capitalista industriale[41].

Anni dopo Engels avrebbe scritto che prima di Marx «la visione della storia era fondata unicamente sull'intuizione che le cause prime di ogni mutamento storico fossero da ricercarsi nei mutamenti delle idee degli uomini e che, tra tutti i mutamenti storici, quelli politici fossero a loro volta i piú importanti e dominassero tutta la storia». Tale concezione era ormai stata soppiantata dall'idea secondo cui «tutta la storia svoltasi fino a oggi è una storia di lotte di classe»[42]. Una conclusione, questa, a cui Marx ed

Engels erano approdati indipendentemente l'uno dall'altro, tra il 1844 e il 1845, e che era la stessa economia politica a suggerire[43].

È possibile interpretare la nuova teoria in maniera piú o meno determinista. Marx pensava ovviamente che il comunismo sarebbe sorto dal capitalismo. Un'interpretazione abbastanza diffusa gli riconosce il merito di aver mostrato che «alla base della società c'è la struttura economica, la cui evoluzione spiega tutti gli altri aspetti dell'evoluzione sociale»[44]. Secondo lui questa evoluzione era inevitabile? In tal caso è verosimilmente lo sviluppo della tecnologia e dell'economia, da solo, a condurre l'umanità verso la società comunista. Bisogna solo avere pazienza e aspettare: il sistema delle fabbriche crea il proletariato e quest'ultimo rovescerà inesorabilmente il capitalismo. Ma si potrebbe pure ipotizzare che la coscienza di classe giochi un ruolo altrettanto fondamentale nel cammino verso il fine ultimo: non è forse meglio arrivarci prima e risparmiare al proletariato – il quale potrebbe non cogliere rapidamente il messaggio – tutte le sofferenze che dovrebbe patire nel frattempo? La scelta di una delle due opzioni potrebbe dipendere da quanto siamo disposti ad aspettare. Nel primo scenario la tecnologia e le altre forze produttive determinano in maniera essenziale la società, e la classe costituisce la categoria centrale dell'analisi sociale. L'economia ha una funzione primaria mentre la politica è secondaria, affermazione che può essere poi interpretata in maniera piú o meno riduzionistica, visto che per esempio la lotta di classe è spesso anche «politica». Nel secondo scenario lo sviluppo storico non deriva da un processo decisionale consapevole ma dall'interazione di una vasta e diversificata rete di cause, motivazioni, azioni e reazioni. Un conto è dire però che vogliamo conseguire uno specifico risultato storico, un altro è pensare che esso sia storicamente inevitabile.

Qui, come altrove, dobbiamo evitare di leggere Marx in maniera dogmatica. Le «forze produttive» e i «rapporti sociali» sono costituiti grossomodo da cose e persone, ma le organizzazioni, la tecnologia e i processi sociali possono interagire tra loro in vari modi. La scienza, per esempio, implica che ci siano degli scienziati, ma il modo in cui il sistema scientifico è organizzato – o meno – influenzerà direttamente la logica della scoperta, dell'invenzione e della produzione scientifica. La teoria esposta in queste pagine era esplorata con estrema cautela dai suoi autori, che le attribuivano una funzione puramente indicativa. Marx ed Engels si

avventurarono in un vasto territorio e provarono a sferrare un primo attacco senza mai pronunciarsi in maniera definitiva. Il metodo usato doveva essere storico, riflessivo, soggetto esso stesso al cambiamento, capace di autosovvertirsi, addirittura, qualora i fatti avessero smentito l'analisi. Un aspetto che in seguito molti marxisti finiranno col dimenticare. Il modello teorico di Marx – in particolare la sua dimensione profetica – era fatto apposta per portare l'umanità a riprendersi il proprio potere e mostrare che essa, se lo avesse *voluto*, avrebbe *potuto* aprirsi un varco nell'ideologia e riuscire a prendere le redini del proprio destino. Il nostro comportamento è determinato solo nella misura in cui non riusciamo a capire esattamente quanto esso sia determinato; ma una volta che lo abbiamo capito ci rendiamo conto che siamo molto meno vincolati di quanto immaginavamo. Una delle idee chiave del Marx di questi anni, ma anche di quello a venire, è che la storia è un processo in costante divenire. Non esistono «categorie eterne», e quando si dimostra che gli uomini sono «autori» e «attori della loro storia» – è questo il fine della critica dell'ideologia – allora disponiamo del «vero punto di partenza»[45]. Da qui in poi la storia cessa di essere determinata, l'uomo comincia a esercitare un controllo autocosciente sul proprio destino e inaugura una nuova era in cui l'umanità verrà illuminata.

Secondo Marx, dunque, il modello hegeliano dell'autocoscienza progressiva dello Spirito non poteva per niente essere il punto d'avvio di un'autentica autocoscienza dell'umanità. Altrettanto valeva per le altre teorie deterministe della storia e per il paradosso di Owen affrontato nella terza delle *Tesi su Feuerbach*, secondo cui «l'educatore stesso deve essere educato»[46] (se la personalità è il prodotto delle circostanze, chi cambierà queste ultime?) Tutti noi vediamo la realtà attraverso il velo d'illusione delle categorie economiche e filosofiche e in particolare attraverso un fondamentale pregiudizio, il piú importante di tutti: quello secondo cui i rapporti di produzione borghesi sarebbero «naturali»[47]. A quell'epoca, però, come si legge nel *Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte* (1852), gli uomini cominciavano a fare «la propria storia», e non la facevano «in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi», bensí a partire dalle circostanze che essi trovavano «immediatamente davanti a sé, determinate dai fatti e dalla tradizione»[48]. Le circostanze limitano senz'ombra di dubbio ma non inibiscono completamente la nostra capacità di plasmare la storia secondo il nostro volere. Un'intuizione coraggiosa e geniale che restituiva

all’uomo il suo potere di cambiare la realtà. E conferiva un primato smisurato alla coscienza e alle idee.

La sezione analitica centrale dell’*Ideologia tedesca* descrive l’evoluzione storica delle forme di proprietà. Le principali – a ciascuna delle quali corrisponde una specifica forma di produzione – sono (1) la proprietà «tribale»; (2) la «proprietà della comunità antica e dello Stato», in cui vige la schiavitú e comincia a svilupparsi la proprietà privata; (3) la «proprietà feudale o degli ordini», in cui la proprietà fondiaria è mantenuta dal lavoro della servitú; nelle città, invece, vengono alla ribalta gli artigiani e i commercianti; (4) la proprietà del capitalismo moderno. Ciascun modello di organizzazione economica genera una specifica sovrastruttura che si manifesta concretamente nelle sfere del diritto, del governo, della religione eccetera, e corrisponde alle forme di proprietà e dominazione esercitate da classi particolari [49]. La lotta di classe interviene a ogni stadio e costituisce un fattore chiave del mutamento storico e politico-sociale. «Secondo la nostra concezione, dunque, tutte le collisioni della storia hanno la loro origine nella contraddizione tra le forze produttive e le forme di relazioni» [50]. In queste pagine non abbiamo piú a che fare con una serie di tappe attraverso le quali la coscienza di sé dello Spirito si dispiega nel suo movimento verso la libertà, ma con un processo di sviluppo della proprietà che si compone anch’esso di differenti fasi, l’ultima delle quali è quella in cui emerge la libertà del comunismo. Resta però da capire quanto indipendente sia la sovrastruttura dalla struttura economica. Engels parlerà in seguito di una «relativa autonomia» dello Stato [51]. Un’affermazione che però non ci aiuta granché a far luce sulla questione.

Poco chiara resta inoltre l’idea di rivoluzione come «forza motrice» della storia [52]. In effetti molto può accadere altresí negli interstizi della storia, tra un evento e l’altro, tra una rivoluzione e l’altra, in periodi in cui la lotta di classe in quanto tale non è cosí predominante. Ebbene Marx parte dal presupposto che non *tutta* la storia si identifica con la lotta di classe: quest’ultima si limita a esprimere le trasformazioni piú importanti della società, che obbediscono alle dinamiche dello sviluppo economico. La lotta di classe si acuisce dopo la transizione dal feudalesimo al capitalismo, lo sfruttamento si intensifica e le condizioni di lavoro nelle fabbriche si deteriorano. La coscienza di classe e della lotta di classe tende ad

accrescersi, gli interessi di classe diventano piú antagonistici ed è da qui che si sviluppa il socialismo.

La coscienza di classe non è solo la consapevolezza di ciò che condividiamo con chi occupa ruoli simili al nostro all'interno del sistema produttivo. Per definirla occorre altresí capire in che modo le classi partecipano al progresso della storia, che secondo Marx si configura come un cammino necessario, inevitabile. Ciascuna classe è definita dallo specifico rapporto che essa intrattiene con il modo di produzione, ma può essere piú o meno consapevole del ruolo collettivo che essa gioca in quanto classe. Gli interessi di classe sono calcoli piú o meno razionali definiti dal suddetto ruolo. Nelle società industriali le due classi piú importanti sono la borghesia e il proletariato. In passato altre erano state le classi al centro della storia: le élite di proprietari terrieri e le aristocrazie, i piccoli produttori, i contadini, gli schiavi e i servi. Tutti gruppi sociali che pur continuando a esistere nel capitalismo erano ormai avviati verso un inesorabile declino: la borghesia stava distruggendo la vecchia aristocrazia, l'industria portava a una sempre maggiore urbanizzazione e svariate crisi stavano via via declassando i piccoli produttori e i contadini, facendo di loro dei proletari e arricchendo nello stesso tempo la borghesia. È per questo che Marx s'interessava in maniera specifica alla lotta titanica che vedeva contrapposte, al culmine della modernità, la borghesia e il proletariato.

Il significato della storia, intesa in termini di lotta di classe, sta nel *telos* dell'uguaglianza del comunismo, che rappresenta lo stadio finale dell'evoluzione umana. Ma non tutti i fenomeni sociali possono essere spiegati a partire dal conflitto di classe. Esistono ulteriori divisioni sociali – il genere, la razza, l'etnia, la religione, la nazionalità – che interagiscono con le classi oltre a interagire fra di loro. Queste divisioni possono addirittura ostacolare lo sviluppo di quello che per Marx è il frutto piú maturo del capitalismo: una coscienza di classe proletaria che si batte affinché il comunismo prenda il posto del capitalismo (è il principale motivo per cui egli teorizzò poco o nulla quelle divisioni). Altre classi, oltre alla borghesia, potrebbero poi ostacolare la realizzazione dell'ideale marxiano della società futura: si pensi in particolare alla piccola borghesia (i commercianti, gli artigiani e i piccoli produttori) e ai contadini. Gli individui incarnano gli attributi specifici della classe a cui appartengono,

ma possono comunque discostarsi dai tratti caratteristici della classe di appartenenza e il loro comportamento può cosí essere plasmato da altri fattori, si pensi alla religione, al nazionalismo e cosí via. Marx però non spiega in maniera dettagliata come funziona questo processo estremamente complesso. Quel che è certo è che dal suo punto di vista possiamo far parte della borghesia ma rinunciare ai suoi interessi – proprio come fecero lui stesso ed Engels – perché per esempio crediamo che quella del proletariato sia una causa giusta. Questa prospettiva pone un freno alle implicazioni deterministiche della riflessione marxiana e in teoria attribuisce un ruolo cruciale agli intellettuali.

Ma quanto c'era di nuovo nell'ipotesi generale dell'*Ideologia tedesca*? L'idea secondo cui «il potere segue la proprietà»[53] aveva conosciuto una certa diffusione nella scrittura della storia dell'Inghilterra del XVII e XVIII secolo. Era stata formulata in particolare nell'ambito della «storia congetturale» scozzese di David Hume, Adam Ferguson, John Millar e Adam Smith, da cui era emersa l'economia politica. Basandosi su una tradizione che viene fatta risalire al XVII secolo e in particolare al repubblicano James Harrington, gli scozzesi descrissero la celebre teoria dei «quattro stadi» delle forme progressive e universali della società (della caccia e della raccolta, pastorale, agricolo, commerciale) e sostennero che la «società commerciale» era la piú libera e piú ricca di tutte[54]. Gli scozzesi furono i primi ad analizzare la nascente ricchezza commerciale urbana, che in quegli anni rimetteva in discussione la proprietà terriera, sostituendosi pian piano a essa. Intorno al 1800 la parola «capitalismo» cominciò a imporsi nelle analisi del nuovo sistema[55], e a poco a poco divenne naturale pensare che i governi erano votati, per dirla con Smith, alla «difesa dei ricchi contro i poveri o di coloro che hanno un poco di proprietà contro coloro che non ne hanno affatto»[56].

Gli scozzesi sapevano bene che spesso i ricchi abusavano del proprio potere, ma non pensavano che la lotta di classe costituisse la «forza motrice» dello sviluppo storico. Preferirono concentrarsi sugli effetti della crescita della popolazione e sul naturale desiderio dell'umanità di migliorare la sua condizione. Come abbiamo già visto nella nostra analisi del pensiero di Hegel, alcuni di loro riconobbero gli effetti devastanti delle

nuove «arti meccaniche» sulla forza lavoro. Nel 1767 Ferguson aveva elaborato un'idea che fu ripresa da Marx due volte, nel 1847 e nel 1861: «cosí si potrebbe dire che la perfezione, nel caso della manifattura, consista nella possibilità di fare a meno della mente (e specialmente, ciò che è importante in riferimento all'atelier) *di modo che senza impegno del cervello, il laboratorio possa essere considerato una macchina le cui parti sono degli uomini*»[57]. È proprio il punto di partenza marxiano: «l'introduzione delle macchine ha accresciuto la divisione del lavoro» in officine sempre piú automatizzate, e «ha smembrato l'uomo ancora di piú»[58].

Ciononostante la «concezione materialistica della storia» – una formula introdotta da Engels nel 1859 e che nel 1846 compariva solo nel frontespizio dell'*Ideologia tedesca* – o «materialismo storico», espressione anche questa di Engels, ha in seguito consolidato l'idea che nell'interpretazione storica va accordato un *primato* ai fattori economici, e che la lotta di classe risulta dal loro sviluppo[59]. Un assunto a cui è stato attribuito un carattere centrale, fondativo dell'intera opera marxiana. Spesso il marxismo è stato definito «socialismo scientifico» (*wissenschaftlicher Sozialismus*), formula che Marx non gradiva e che era stata usata da Proudhon e da Karl Grün. Ma *Wissenschaft* in tedesco indica semplicemente uno «studio metodico e sistematico». Le possibili implicazioni del collegamento tra «concezione materialista della storia» e scienze naturali, che all'epoca di Marx restarono perlopiú inesplorate, sarebbero state colte con estremo interesse dai marxisti successivi[60]. Un aspetto di cui discuteremo piú avanti.

Naturalmente al centro dell'*Ideologia tedesca* c'era anche la questione dell'ideologia[61], un termine che ha sostanzialmente tre significati. Essa designa una visione del mondo idealistica che Marx rifiuta; descrive delle «credenze influenti» e delle «forme di coscienza sociale»; critica «la falsa coscienza o l'illusione»[62]. Quest'ultimo significato presuppone l'esistenza di una forma di conoscenza «vera», «scientifica», che batte in breccia tutte le altre e corrisponde alla teoria dello stesso Marx, l'unica capace di penetrare il velo delle illusioni «ideologiche». L'ideologia è considerata come propaganda di classe e dunque è «falsa», perché limitata, non universale. Fanno eccezione le idee che appartengono a una visione

proletaria, che sono «vere» perché rappresentano o derivano dalla classe piú virtuosa e che per questo saranno scagionate dalla storia. Questa presa di posizione riduce il contenuto di verità delle idee, perlomeno quelle politiche e sociali, a una sociologia della conoscenza ma anche a una forma di essenzialismo morale (solo le idee proletarie sono «vere»). Essa contrappone rozzamente l'utopia e la scienza, le masse ignoranti e i loro «educatori». E nella sua forma piú totalizzante e riduzionista porta a una giustificazione del diritto del piú forte: le idee piú forti, insomma, sono quelle che si impongono come vere.

Oggi questo modo di pensare ha scarsa presa nel mondo intellettuale ma continua ad avere un discreto successo nella cultura popolare. Come ha notato Leszek Kołakowski, quando studiamo le idee facciamo sempre attenzione a distinguere tra il loro contenuto ideologico, o la funzione, e il loro valore cognitivo, ossia la loro legittimità scientifica. Il fatto che un gran numero di persone creda in qualcosa non implica per niente che questo qualcosa sia vero o moralmente superiore. Per Marx, ad ogni modo, il valore di verità di ogni proposizione era strettamente legato al suo potenziale emancipativo. Kołakowski ha sostenuto in tal senso che la sua epistemologia era «una parte della sua utopia sociale»[63]. Ciò ha contribuito a fare del marxismo un universo epistemologicamente chiuso in cui gli unici a poter avere ragione erano i marxisti.

Soltanto con la pubblicazione di *Ideologia e utopia* di Karl Mannheim (1936)[64] si è cominciato a pensare lo stesso marxismo in termini di ideologia. Ad ogni modo la storia della filosofia da Platone in poi è disseminata di analisi sulla stoltezza e sulle illusioni umane e sull'incapacità dei piú di trascendere. La visione di Marx è in parte differente, vuoi perché secondo lui la maggioranza costituisce per cosí dire la verità incarnata – anche se a prima vista solo una minoranza se ne rende conto, vuoi perché, come sosterrà la sua analisi del «feticismo delle merci», l'illusione dei moderni è dovuta essenzialmente al tipo di relazione che il capitalismo istituisce tra oggetti e rapporti sociali. A parte il fatto che in quest'ultimo caso la maggioranza potrebbe quasi sempre ritrovarsi dalla parte del torto e dell'errore, questo tipo di analisi ha comunque il merito di spiegare le forme della «falsa coscienza»[65] a partire dai rapporti storici ed economici, senza dare la colpa alla mancata istruzione, alla scarsa intelligenza o alla capacità di comprensione della gente. La teoria di Marx

rimette in discussione il contenuto di verità delle idee, che esprimono perlopiú un interesse di classe e dunque comportano un inevitabile pregiudizio. Essa implica inoltre che anche la «propaganda» o la menzogna possano rendere servizio alla causa al pari della verità: in tal caso non esisterebbe nessuna «verità oggettiva», tranne quella della coscienza di classe del proletariato. E anche se questa verità esistesse, poi, resterebbe comunque in secondo piano rispetto alla promozione della causa. A quel punto il fine potrebbe giustificare i mezzi e la ragione del piú forte finirebbe con il prevalere[66]. Idee analoghe sono emerse di recente con l'idea di «post-verità» e in certe teorie del «postmodernismo».

In ogni caso l'essenziale della proposta teorica marxiana riguarda la genesi sociale delle idee e il modo in cui alcune di esse finiscono col predominare sulle altre. Il *Geist* hegeliano viene definitivamente destituito: la «putrefazione dello spirito assoluto»[67] segna la rottura definitiva con Hegel. La classe che detiene il controllo della produzione materiale domina anche la produzione mentale: «Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè, la classe che è la potenza *materiale* dominante della società è in pari tempo la sua potenza *intellettuale* dominante. […] Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come idee»[68].

A questo punto la riflessione sull'«ideologia» finisce con il sollevare un'ulteriore, scottante questione. Il fatto di riconoscere il carattere transitorio delle idee e la loro dipendenza dalle logiche di classe non costituisce solo un problema rispetto alla questione del loro statuto di «verità», ma rende altresí difficile, se non impossibile, parlare di «etica». Quest'ultima si ritrova difatti assimilata a una prospettiva transitoria, condizionata dalla storia e determinata dalla classe. Il che implica che non ci possa essere alcun modello metastorico o universale, ideale, di comportamento umano, nessuna «buona norma» o «modello» di socialità (o di rapporto agli altri) da seguire. Il «bene» e il «male» sono relativi nel tempo e nello spazio. La morale sarebbe semplicemente «ideologia», una «sovrastruttura di relazioni economiche»[69]. La voce piú forte in un dato momento storico riflette i valori della classe dominante ed è condannata al silenzio quando il suo predominio svanisce. Quella di Marx era l'epoca in cui andava emergendo la morale della futura classe dominante, il

proletariato, e qualsiasi mezzo era lecito per condurlo al trionfo, anche se ormai il fine non era piú definito dall'umanismo dei «Manoscritti» del 1844 – quell'umanismo che spesso le generazioni future di lettori considereranno come l'aspetto piú pregnante del pensiero marxiano. C'è però da chiedersi: Marx pensava che la religione, che è un'illusione, e la morale, che è una prassi fondata sulla classe, dovessero essere trattate in maniera simile? In tal caso che cosa ne era dell'ideale di sviluppo a tutto tondo? I militanti comunisti che lo rivendicavano erano anche loro degli illusi? Cosa ne era poi della stessa «libertà» intesa come punto di approdo di quello sviluppo a tutto tondo? Tutti questi ideali non erano essi stessi «ideologia», non erano altrettanti riflessi di un interesse di classe? Probabilmente avrebbero potuto non esserlo se fossero stati il piú possibile universali. Secondo alcuni Marx fondò dunque il suo ideale di sviluppo a tutto tondo su un concetto di bisogno umano che non era vincolato alla flessibilità della storia quanto lo erano la morale o l'ideologia. La sua «morale dell'emancipazione», per dirla con il teorico della politica Steven Lukes, si contrapponeva in modo specifico al paradigma dei diritti promosso dalla morale dominante e si basava non su congetture radicate nella società borghese ma su bisogni umani che erano nel contempo naturali e in costante evoluzione[70].Tutti interrogativi che conservano la loro pregnanza non da ultimo perché, come vedremo, gli ideali di «libera attività» e di «sviluppo soggettivo» si ritrovano anche nelle opere successive.

In ogni caso nel 1845-46 l'obiettivo precipuo di Marx era capire se l'umanismo potesse ancora essere considerato come il fine della storia o se anch'esso dovesse essere inteso come frutto di uno specifico stadio della storia al quale restava strettamente vincolato. Egli voleva approdare a un punto di vista critico sul capitalismo che non fosse né idealista né moralista, e in tal senso cercò di immaginare una società che eliminasse l'avidità senza definire il suo opposto come un ideale da seguire, poiché ciò lo avrebbe riportato all'idealismo. Per questo voleva superare o trascendere l'«amore» di Hess e l'«egoismo» di Stirner e insisteva, lo abbiamo visto, sul fatto che «i comunisti non propugnano né l'egoismo contro l'abnegazione né l'abnegazione contro l'egoismo […] piuttosto ne dimostrano l'origine materiale, insieme con la quale essa scompare da sé. I comunisti non predicano alcuna *morale* […]. Essi non pongono agli uomini gli imperativi morali: amatevi l'un l'altro, non siate egoisti, eccetera»[71].

Nella società comunista «lo sviluppo originale e libero degli individui» sarebbe stato «condizionato appunto dalla connessione tra gli individui, connessione che consiste in parte nei presupposti economici, in parte nella necessaria solidarietà (*Solidarität*) del libero sviluppo di tutti, e infine nel modo universale in cui gli individui manifestano la loro attività sulla base delle forze produttive esistenti»[72]. In tale società «la coscienza che gli individui hanno della loro relazione reciproca sarà naturalmente del tutto diversa e non sarà affatto, quindi, né il "principio dell'amore" o il dévouement né l'egoismo»[73]. Fu cosí che Marx si sbarazzò di Hess, di Stirner, dell'amore e dell'egoismo. Un nuovo modo di produzione avrebbe dato vita a un nuovo tipo di socialità.

In ogni caso, lo vedremo, Marx avrebbe continuato a credere che nel futuro i rapporti umani sarebbero stati definiti dalla solidarietà e dallo sviluppo a tutto tondo. I militanti comunisti non erano dunque degli illusi. Alla fine la morale basata sull'antagonismo di classe sarebbe stata eliminata: è ciò che voleva dire Engels quando scrisse, nel 1877, di una «morale proletaria dell'avvenire», una morale i cui semi sono stati piantati nel presente. La morale, dunque, era «sempre una morale di classe» [74]. Ma a dispetto di ciò sia la «solidarietà» sia lo «sviluppo a tutto tondo» continuavano a essere degli *ideali di comportamento umano*, anche se Marx si rifiutava in maniera capziosa di presentarli apertamente in questi termini o nei termini di una «morale». Per definire la «connessione» che avrebbe caratterizzato la società comunista bisognava trovare e sostenere tutte le forme di «solidarietà» all'opera nei rapporti produttivi. La propaganda comunista, per esempio, avrebbe potuto mostrare l'emergere all'interno del capitalismo di un nuovo *ethos* cooperativo che poteva e doveva infine diventare dominante – è proprio la strada che Marx avrebbe seguito in futuro. Il che implica ancora una volta che i comunisti una «morale» ce l'abbiano, e rimette completamente in discussione l'idea che non ci possa essere un'etica marxista nel capitalismo. Oltre a reintrodurre l'idea che la nuova società debba prendere le mosse da piccole realtà o da spazi cosiddetti eterotopici – spontanei o creati intenzionalmente – in cui una morale critica diventi infine possibile.

Su questa fondamentale e intricata questione sono stati formulati giudizi profondamente diversi e spesso in contraddizione tra loro. Secondo alcuni Marx restò sempre «fedele all'idea di una superiorità morale del socialismo

sui precedenti sistemi»[75]. Altri hanno sottolineato la sua «profonda fedeltà ai valori umanisti ed egualitari che hanno da sempre costituito il fondamento etico del marxismo classico», e cosí facendo hanno fondato sull'etica l'intera riflessione di Marx[76]. Secondo questo tipo di lettura era la libertà a costituire l'obiettivo fondamentale della sua riflessione. Marx, però, pensò sempre la libertà come un'istanza che scaturisce da un contesto sociale, un contesto in cui il mio sviluppo determina il tuo e a quest'ultimo, nello stesso tempo, è vincolato. Senza il mutuo sostegno o la solidarietà, che rendono possibile tutto questo, non c'è alcuna autentica libertà.

Altri hanno affermato che nell'*Ideologia tedesca* egli «rifiuta radicalmente la possibilità di un'etica», anche se poi negli scritti successivi introdurrà un nuovo punto di vista etico[77]. Un'altra nota interpretazione sostiene che «Marx non ebbe una teoria etica»[78]. Secondo alcuni tale vuoto agevolerebbe il ricorso a una morale di pura convenienza che consiste nel giustificare qualsiasi cosa favorisca il progresso del comunismo. Ma se la morale viene abolita completamente non resta «nient'altro che il potere»[79], scrive P. J. Kain. Robert Payne ha poi affermato che Marx fu «profondamente indifferente al problema della morale; per lui tutto ciò che favoriva la rivoluzione era giusto, mentre tutto ciò che andava contro di essa era sbagliato»[80]. Proprio come avrebbe detto Lenin nel 1920: «per un comunista la morale è tutta in questa disciplina compatta e solidale e nella lotta cosciente delle masse contro gli sfruttatori. Non crediamo nella morale eterna e smascheriamo ogni sorta di favole ingannatrici sulla morale»[81].

Secondo altri interpreti Marx pensava che gli standard morali della società comunista sarebbero stati «piú elevati» non perché li considerava «piú vicini a un qualche ideale morale senza tempo», ma solo perché erano «parte integrante di una società che nel suo complesso sarebbe stata «superiore dal punto di vista delle forze produttive e dei beni non morali che queste avrebbero offerto alla gente»[82]. Jon Elster ha sostenuto che «il comunismo sarà una società al di là della giustizia» e che Marx rifiutò in modo specifico l'idea che «il comunismo sostituisce motivazioni egoiste con motivazioni altruiste» – cosa che secondo altri, invece, effettivamente fa[83]. La marxista russa Vera Zasulič (che assassinò il governatore di San Pietroburgo nel 1878) pensava che il marxismo non aveva un «sistema morale ufficiale» ma pensava pure che tutti i socialdemocratici sostenevano la solidarietà, che nella sua declinazione minimalista consisteva nel non

«fare nulla di contrario al bene comune», mentre nella sua declinazione massimalista voleva dire «fare tutto il possibile per il bene comune». Una visione che Zasulič assimilò, rifacendosi in parte a Stuart Mill, a una «morale utilitaristica»[84]. Diversi, inoltre, sono stati i tentativi di colmare l'apparente vuoto etico del pensiero di Marx leggendo quest'ultimo attraverso Kant, Darwin e altri autori.

Forse questi problemi interpretativi possono essere in parte risolti se ipotizziamo che Marx voleva negare le rivendicazioni morali che giustificavano la classe dominante e sostenerne altre piú autenticamente umane o universali. Il suo approccio alla solidarietà (in seguito definita «cooperazione») e allo sviluppo a tutto tondo rimette in discussione l'ipotesi secondo cui egli non aveva un «ideale», che invece era costituito proprio da questi due elementi. Ma era un ideale che si stava sviluppando nella pratica, al di fuori dei rapporti produttivi dominanti. Non stava al di fuori o al di là del tempo o della storia e doveva necessariamente emergere dal capitalismo e dall'industria moderna. E non stava neanche al di fuori o al di là della classe: in tal senso era destinato a scaturire dal proletariato, l'unica vera classe universale. Restava comunque un ideale, però, e in questo senso Marx fu senza alcun dubbio un «idealista» che voleva veder realizzate «la vocazione, la determinazione, la missione di ciascun uomo»[85]. Nel 1845 egli pensava che i rapporti fra gli individui – la socialità – fossero determinanti per il progresso dell'umanità. Bisognava liberare l'uomo «dalla sordidezza del guadagnare» e far sí che smettesse di essere «lo *schiavo* del lavoro per il guadagno, lo schiavo sia del bisogno *egoistico* proprio, sia del bisogno egoistico altrui»[86]. Inoltre sosteneva che «se l'interesse bene inteso è il principio di ogni morale, ciò che importa è che l'interesse privato dell'uomo coincida con l'interesse umano». Quest'ultimo poteva essere realizzato dando a ciascuno «lo spazio sociale per l'estrinsecazione essenziale della sua vita. Se l'uomo è plasmato dalle circostanze, egli sviluppa la sua vera natura solo nella società, e il potere della sua natura deve di necessità avere la sua misura non nel potere dell'individuo singolo, ma nel potere della società»[87]. Era il nodo essenziale della riflessione e della pratica di Owen, dal quale *L'ideologia tedesca* non si discostava.

Se dunque un'etica marxista è in principio possibile, sono senz'ombra di dubbio gli ideali di solidarietà e di sviluppo a tutto tondo a costituirne le

fondamenta. Tale etica non può essere fondata se la natura umana viene intesa semplicemente come un «insieme di rapporti sociali». In effetti ciò significa semplicemente che il comportamento umano non è un'emanazione dello Spirito ma che è determinato dalle circostanze sociali e include un'ampia gamma di comportamenti e attività che, da un punto di vista morale, possono essere qualificate come buone, cattive oppure neutre. Nel 1844 Marx aveva delineato un modello ideale di condotta e di aspirazione umane. L'alienazione è una condizione di scissione e frammentazione generata essenzialmente dalla divisione del lavoro. L'opposto dell'individuo frammentato è l'individuo completo, e per lui il miglior tipo di individuo completo è quello a tutto tondo; ciò non vuol dire solo non alienato (in senso negativo) ma anche pienamente sviluppato (in senso positivo). L'essere a tutto tondo possiede altresí un senso del «carattere» della specie e della solidarietà, poiché la «libera attività consapevole»[88] (che definisce l'«essere generico») può essere realizzata solo collettivamente. Tali obiettivi riposavano a loro volta su una teoria dei bisogni in cui la vita buona è definita dalla possibilità di disporre in maniera adeguata di cibo, vestiti, alloggio, aria pulita e acqua, ma anche dal tempo libero, da uno sviluppo soggettivo a tutto tondo e cosí via. Questi bisogni non erano «ideologici» e non potevano essere sottoposti a un'interpretazione di classe. Marx, come vedremo, lavorò fino all'ultimo perché questi ideali fossero realizzati e diventassero universali.

È invece scontato che l'etica di Marx includesse una teoria della giustizia o quantomeno che vi fosse per lui una giustizia in qualche modo autonoma dal sistema di produzione. Lo sfruttamento, ossia il «furto» di plusvalore che affligge il lavoratore, per dirla in termini marxiani, è «ingiusto». Lo stesso Marx avrebbe detto in seguito che esso era «*una relazione imposta con la forza*», «un'ingiustizia»[89]. Secondo alcuni interpreti la teoria del plusvalore è «innanzitutto una teoria etica»[90], come ha scritto il filosofo russo Nikolaj Berdjaev. Per Marx, però, il capitalismo non è ingiusto *di per sé*: il suo fine di per sé è semplicemente sfruttare il lavoro, e difatti è ciò che esso fa. È il motivo per cui egli scrisse a un certo punto che David Ricardo, una delle figure di punta dell'economia politica, era un autore «fondamentale», «importante»: lo era proprio perché ignorò gli «esseri umani» e considerò «unicamente lo sviluppo delle forze produttive»[91]. Marx usò sempre grande accortezza nell'analizzare lo

sfruttamento ed evitò di fare dei moralismi, ma usò spesso termini come «rapina», «furto» e «coercizione» per descrivere l'estrazione di plusvalore. Cosí facendo accusava dunque il capitalismo di essere ingiusto – si pensi a quel passo dei *Grundrisse* in cui parla del «*furto di tempo di lavoro altrui, sul quale si basa la ricchezza odierna*»[92]. Difficile dunque non riconoscere che tutto ciò implica un punto di vista morale definito da un senso di giustizia. Il «furto» costituisce una categoria morale evidente, indiscutibile: esso implica che vi sia qualcosa di giusto e qualcosa di ingiusto, e presuppone che dei diritti siano stati calpestati.

Un ulteriore esito dell'*Ideologia tedesca* sta nell'analisi della politica. Nel 1843 Marx si era convinto che gli Stati erano un mero riflesso dei conflitti di classe all'interno della società civile. Secondo lui la politica non poteva permettere nessuna autentica emancipazione umana. Oltre a ciò aveva rifiutato l'idea hegeliana di una burocrazia neutrale che funge da istanza di mediazione dei conflitti di classe. Per lui gli Stati coercitivi giocavano un ruolo fondamentale nella repressione delle classi operaie. L'*Ideologia tedesca* sottolineava un punto in tal senso fondamentale: i lavoratori avrebbero capito che dovevano «rovesciare lo Stato per affermare la loro personalità»[93], e cosí facendo la proprietà privata e le classi sociali avrebbero smesso di esistere. Lo Stato, entità estranea contrapposta in maniera fittizia alla società civile, si sarebbe «estinto» – come scrisse Engels[94] – cedendo il passo a una gestione democratica dell'economia. Da lí in poi non ci sarebbe piú stato un «potere politico propriamente detto, poiché il potere politico è precisamente il compendio ufficiale dell'antagonismo nella società civile»[95].

A parte l'idea implicita di finalità, che fa del comunismo dell'*Ideologia tedesca* una sorta di millenarismo secolare, questa concezione della politica solleva non pochi interrogativi. In effetti solo se la riduciamo a conflitto di classe possiamo davvero fare a meno della politica. Ovunque esistono però delle forme di dissenso che non sono radicate nella classe e che possono acuirsi a mano a mano che le società diventano piú complesse. Si pensi poi a certi popoli tribali perennemente in guerra. Senza contare che all'epoca chi sosteneva la «democrazia» era persuaso che essa fosse destinata a durare come forma di governo. Se dunque i partiti politici erano una mera espressione di interessi di classe, in futuro sarebbe davvero potuto esistere

piú di un partito in presenza di una sola classe? E che cosa sarebbe stata la «democrazia» se ci fosse stato un solo partito? In una situazione del genere l'esistenza di fazioni, correnti o altre forme di dissenso sarebbe stata ammessa? Pare che Lenin abbia detto una volta che secondo lui anche un cuoco poteva governare uno stato. Ebbene Lenin non conosceva le star dei *reality* televisivi, ma siamo sicuri che i «MasterChef» della nostra epoca resterebbero sconcertati di fronte alla quantità di dettagli che bisogna padroneggiare per portare avanti l'«amministrazione delle cose» – il che vale ovviamente anche per quei politici che si ritrovino alle prese con le sfide della cucina gourmet.

Al di là di queste complicazioni l'*Ideologia tedesca* ha provocato un'indubbia rivoluzione nel pensiero. Oggi non possiamo piú pensare di poter fare un'analisi della società senza soffermarci su fattori come il sistema di produzione, i rapporti di proprietà e la classe dominante. Quello marxiano è un mondo che ha rinunciato al suo carattere divino e si mostra infine per quello che è davvero: una creazione dell'uomo. Marx sembra dirci: «chiudi gli occhi, punta il dito sul mappamondo e scegli un paese. Dimmi qual è il suo modo di produzione e ti dirò tutto: quali sono i suoi sistemi giuridici, religiosi, e filosofici». Le sue sono fra le piú importanti conquiste della riflessione storica moderna. L'idea che non esiste un'astratta «natura umana» ma solo un insieme di rapporti sociali in costante evoluzione, in grado di autodefinirsi e sorretti da un substrato di bisogni reali, riconferma il valore della sua opera nonostante i problemi che solleva. Le sue analisi mostrano inoltre che la storia ha senso solo quando le si attribuisce un unico scopo razionale: la fine dello sfruttamento.

Sulle prospettive dischiuse dall'*Ideologia tedesca* Marx avrebbe basato tutto il suo lavoro a venire. Dopo il 1846 scrisse un altro testo importante per la sua teoria della storia, la *Prefazione* del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*. Lavorando ritornò sul precedente manoscritto per capire se poteva trovarci qualcosa di utile da usare nella nuova ricerca. Condensò in un lungo paragrafo le intuizioni dei primi scritti e parlò di un «filo conduttore» dei suoi studi. La resa dei conti con Hegel del 1844 lo aveva portato a concludere che «l'anatomia della società civile» andava ricercata «nell'economia politica». La totalità dei rapporti di produzione – il «modo di produzione della vita materiale» – «condiziona, in generale, il

processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza»[96]. Discorso chiuso con Hegel. Stranamente la lotta di classe non era menzionata apertamente. Mentre le contraddizioni tra forze produttive materiali e rapporti di produzione esistenti, o tra forze produttive e «rapporti di proprietà», erano intese come il risultato di un'«epoca di rivoluzione sociale». Lo sviluppo tecnologico mostrava che una forma differente di società era possibile o addirittura inevitabile. Una forma che corrispondeva all'emergere di forze produttive inedite che avrebbero avuto delle conseguenze sui rapporti di proprietà. Eppure Marx pensava, in maniera piuttosto singolare, che

> una formazione sociale non perisce finché non siano sviluppate tutte le forze produttive per la quale essa offra spazio sufficiente; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza. Pertanto l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere[97].

È cosí che le «forze produttive che si sviluppano nel seno della società borghese creano in pari tempo le condizioni materiali per la soluzione di questo antagonismo. Con questa formazione sociale si chiude dunque la preistoria della società umana»[98].

1. Marx, *Per la critica dell'economia politica* cit., p. 299.
2. Su questo aspetto si veda T. Carver, D. Blank, *A Political History of the Editions of Marx and Engels's «German Ideology Manuscripts»*, Palgrave Macmillan, New York 2014; *Marx and Engels's «German Ideology» Manuscripts. Presentation and Analysis of the Feuerbach Chapter*, Palgrave Macmillan, New York 2014.
3. Engels dirà piú tardi che questo testo era «frammentario e incompiuto – e deve ancora essere rimesso in ordine»: *Engels ad Antonio Labriola*, 27 febbraio 1891, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIX, *Lettere gennaio 1891 - dicembre 1892*, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 44. Nel gennaio 1845 aveva segnalato a Marx che Hess era arrivato «alle tue stesse conclusioni»: *Engels a Marx*, 20 gennaio 1845, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXXVIII cit., p. 15.

4. Per un confronto tra i due testi si veda T. Carver, *Marx and Engels. The Intellectual Relationship*, Wheatsheaf, Brighton 1983, pp. 72-76.

5. *Engels a Marx*, 19 novembre 1844, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXXVIII cit., p. 12.

6. Marx, *Tesi su Feuerbach* (1845), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. V cit., pp. 4-5. Un punto che faceva eco a Hess, per il quale la natura umana era «sociale» e comportava «l'attività cooperativa di tutti gli individui in vista dei medesimi fini e interessi». Partendo da queste premesse Hess era giunto ad affermare che se per Feuerbach «la teologia» era «l'*antropologia*», per lui «l'*antropologia*» era «*il socialismo*»: M. Hess, *Philosophische und Sozialistische Schriften, 1837-1850*, a cura di A. Cornu e W. Mönke, Akademie-Verlag, Berlin 1961, p. 293.

7. Su questo punto si veda piú in generale N. Geras, *Marx and Human Nature. Refutation of a Legend*, NLB, London - New York 1983.

8. Marx, *Tesi su Feuerbach* cit., p. 5.

9. Id., *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., pp. 364-65.

10. Marx usa qui il termine «ideologi» per designare quanti aderiscono a un sistema di pensiero senza ragioni fondate.

11. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., pp. 14-15.

12. *Ibid.*, p. 232.

13. Si veda sull'argomento M. M. Bober, *Karl Marx's Interpretation of History*, Harvard University Press, Cambridge 1950[2]; H. Fleischer, *Marxism and History*, Harper Torchbooks, New York 1973; W. H. Shaw, *Marx's Theory of History*, Stanford University Press, Stanford 1978; e in special modo G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Clarendon Press, Oxford 1978.

14. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 14.

15. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* cit., p. 191.

16. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 16.

17. *Ibid.*, p. 35.

18. *Ibid.*, p. 22.

19. *Ibid.*, p. 24.

20. Cohen, *Karl Marx's Theory of History* cit., p. 151.

21. Marx, *Tesi su Feuerbach* cit., p. 5. Nella *Filosofia dell'azione* di Hess (1843) si legge che nella storia e nella vita dello spirito non è questione di risultati ma della loro produzione. La cosa piú importante è «l'attività, non il lavoro» («In der Geschichte, in Leben des Geistes, handelt es sich nicht um Resultate, sondern um das Hervorbringen derselben. Das "Wirken, nicht das Werk" ist die Hauptsache»): M. Hess, *Ausgewählte Schriften*, a cura di H. Lademacher, Fourier Verlag, Wiesbaden 1962, p. 144. Nel 1845 Hess scrisse: «tutti i tentativi di risolvere teoricamente la differenza tra l'uomo singolo e il genere umano sono destinati al fallimento. Per quanto l'uomo

singolo possa riuscire ad afferrare davvero la realtà e l'umanità, la natura e la storia, egli è condannato a restare un uomo isolato (*Vereinzelung*) fintanto che la divisione dell'uomo non sarà superata *nella prassi*»: in Stepelevich (a cura di), *The Young Hegelians*. *An Anthology* cit., p. 360. E poi, ancora: «Tale separazione dell'uomo sarà risolta praticamente con il socialismo – ovvero quando gli uomini si riuniranno nella vita e nell'attività della comunità, mettendo da parte l'interesse personale. Fintanto che essi saranno separati nella vita reale […] l'uomo singolo resterà diviso nella sua coscienza».

22. Secondo J. Seigel, per esempio, nell'*Ideologia tedesca* «a subentrare alla teoria dell'alienazione come elemento fondativo della visione storica di Marx fu […] la divisione del lavoro»: *Marx's Fate. The Shape of a Life*, Princeton University Press, Princeton 1978, p. 173.
23. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., pp. 30-31.
24. *Ibid.*, pp. 455-56.
25. *Ibid.*, p. 37 [trad. it. modificata].
26. *Ibid.*, p. 456. [trad. it. modificata]. «Einer allseitigen Entwicklung der Individuen» nel testo originale: K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. III, Dietz, Berlin 1978, p. 424.
27. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., pp. 291, 392 [trad. it. modificata].
28. *Ibid.*, p. 39.
29. *Ibid.*, p. 36.
30. *Ibid.*, p. 34.
31. Marx, Engels, *Manifesto del Partito Comunista* (1848), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. VI cit., p. 498.
32. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 33.
33. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (1857-58), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXX cit., p. 98.
34. È quanto sostiene per esempio T. Carver, *Communism for Critical Critics? A New Look at* The German Ideology, in «History of Political Thought», XI (1988), pp. 129-36.
35. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 408.
36. *Ibid.*, pp. 33, 35, 37.
37. *Ibid.*, pp. 64, 66-67, 73.
38. *Ibid.*, p. 68.
39. Marx, *Per la critica dell'economia politica* cit., p. 298.
40. Id., *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 324.
41. Id., *Miseria della filosofia. Risposta alla «filosofia della miseria» di Proudhon* (1847), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. VI cit., p. 173.
42. F. Engels, *Karl Marx* (1878), in AA.VV., *Ricordi su Marx*, Rinascita, Roma 1951, p. 151.

43. Engels scrisse in seguito che «questo pensiero fondamentale» apparteneva «unicamente ed esclusivamente a Marx», che l'aveva «già elaborato fino in fondo» quando si erano incontrati a Bruxelles nella primavera del 1845: Engels, *Prefazione all'edizione tedesca del 1883 del «Manifesto»*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. VI cit., p. 664. Nel *Capitale* Marx sostiene che Ricardo aveva assunto come «punto di partenza delle sue ricerche» l'«opposizione fra gli interessi delle classi, fra salario e profitto, fra il profitto e la rendita fondiaria»: Marx, *Poscritto alla seconda edizione* (1873), in Id., *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo* cit., p. 39. E dietro Ricardo c'era Malthus, che con la sua dottrina della popolazione aveva introdotto nell'economia politica questa idea di opposizione.

44. G. V. Plechanov, *The Philosophical and Social Views of Karl Marx* (1897-98), in Id., *Selected Philosophical Works*, Progress Publishers, Moscow 1977, vol. II, p. 425.

45. Un'evidente frecciata a Hegel: Marx, *Miseria della filosofia. Risposta alla «filosofia della miseria» di Proudhon* cit., p. 177.

46. Id., *Tesi su Feuerbach* cit., p. 4.

47. Id., *Miseria della filosofia. Risposta alla «filosofia della miseria» di Proudhon* cit., p. 183.

48. Id., *Il Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte* (1852), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XI, *agosto 1851 - marzo 1853*, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 107.

49. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., pp. 18-20.

50. *Ibid.*, p. 61.

51. *Engels a Conrad Schmidt*, 27 ottobre 1890, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLVIII, *Lettere gennaio 1888 - dicembre 1890*, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 520.

52. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 39.

53. Si veda per esempio B. Mandeville, *Liberi pensieri sulla religione, la chiesa e il felice stato della nazione* (1720), Liguori, Napoli 1985, pp. 139, 219.

54. Istvan Hont ha scritto la migliore introduzione al tema: *Jealousy of Trade. International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*, Harvard University Press, Cambridge-London 2005. In seguito Eduard Bernstein avrebbe detto che Harrington «si avvicinò moltissimo a una concezione materialista della storia» (*The Marx Cult and the Right to Revise* (1903), in Id., *Selected Writings of Eduard Bernstein, 1900-1921*, a cura di M. Steger, Humanities Press, London 1996, p. 47).

55. Si veda K. Tribe, *Capitalism and Its Critics*, in Gregory Claeys (a cura di), *The Cambridge Companion to Nineteenth-Century Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

56. Smith, *La ricchezza delle nazioni* cit., pp. 879-80.

57. Marx, *Miseria della filosofia. Risposta alla «filosofia della miseria» di Proudhon* cit., p. 189; Id., *Manoscritti del 1861-1863*, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 288, dove Ferguson verrà elogiato per

aver messo in risalto «con precisione e vigore maggiori gli aspetti negativi della divisione del lavoro».

58. Marx, *Miseria della filosofia. Risposta alla «filosofia della miseria» di Proudhon* cit., p. 198.

59. *Engels a Conrad Schmidt*, 27 ottobre 1890, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLVIII cit., pp. 520-21. Engels parlò nel 1859 di «*concezione materialistica della storia*» (Id., *Karl Marx, «Per la critica dell'economia politica». Primo fascicolo* cit., p. 473) e nel 1888 di «concezione marxista della storia»: Id., *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* cit., p. 76.

60. Su questo aspetto si veda piú in generale P. Thomas, *Marxism and Scientific Socialism. From Engels to Althusser*, Routledge, London 2008.

61. Si veda B. Parekh, *Marx's Theory of Ideology*, Croom Helm, London 1982; J. Larrain, *Marxism and Ideology*, Macmillan, London 1983; J. Torrance, *Karl Marx's Theory of Ideas*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; M. Rosen, *On Voluntary Servitude. False Consciousness and the Theory of Ideology*, Polity Press, Cambridge 1996.

62. A. W. Wood, *Karl Marx*, Routledge & Kegan Paul, London 1981, pp. 117-19.

63. L. Kołakowski, *Nascita, sviluppo, dissoluzione del marxismo*, vol. I, *I fondatori*, SugarCo, Milano 1980, pp. 166, 186.

64. K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna 1994.

65. Un'espressione coniata da Engels: «Einem falschen Bewußtsein»: *Engels a Franz Mehring*, 14 luglio 1893, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. L cit., p. 110.

66. Si veda su questo punto L. Kołakowski, *Karl Marx e la definizione classica della verità*, in AA.VV., *Il revisionismo*, Jaca Book, Milano 1967.

67. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 13.

68. *Ibid.*, p. 44.

69. L. Dupré, *The Philosophical Foundations of Marxism*, Harcourt, Brace & World, New York 1966, p. 208.

70. S. Lukes, *Marxism and Morality*, University Press, Oxford 1985, p. 29.

71. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 244.

72. *Ibid.*, p. 457. Poche pagine dopo Marx ed Engels attribuiscono le espressioni «libero sviluppo di tutte le facoltà» e «lavoro attraente» rispettivamente a Saint-Simon e a Fourier (*ibid.*, p. 507).

73. *Ibid.*, p. 244.

74. Engels, *Anti-Dühring* cit., pp. 89-90.

75. E. Kamenka, *Marxism and Ethics*, Macmillan, London 1969, p. 5.

76. R. N. Hunt, *Marxism and Totalitarian Democracy, 18181850*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1974, p. 131. Si veda inoltre E. Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism*, Routledge & Kegan Paul, London 1962.

77. P. J. Kain, *Marx and Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1988, p. 1.

78. B. Ollman, *Alienazione. La concezione marxiana dell'uomo nella società capitalista*, Armando, Roma 1975, p. 74.

79. Kain, *Marx and Ethics* cit., p. 117. Peter Singer considera un «non senso» l'assunto secondo cui il marxismo sarebbe un «sistema scientifico libero da qualsiasi giudizio o postulato etico»: *Marx*, Dall'Oglio, Milano 1980, p. 91. Un'eccellente parodia in tal senso si trova in *1984* di Orwell (1949), laddove O'Brien spiega il sistema sostenendo che «il partito ricerca il potere in quanto tale. Il bene altrui non ci interessa, è solo il potere che ci sta a cuore»: G. Orwell, *1984*, Mondadori, Milano 2013, p. 270.

80. R. Payne, *Marx*, W. H. Allen, London 1968, p. 132.

81. V. I. Lenin, *I compiti delle associazioni giovanili* (1920), in Id., *Opere*, vol. XXXI, *aprile - dicembre 1920*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 280. Come ricorda Douglas Hyde, sulla questione i militanti comunisti citavano solitamente Lenin, il quale avrebbe detto che «la morale è subordinata alla lotta di classe»: D. Hyde, *Io credevo: autobiografia di un ex comunista inglese*, Garzanti, Milano 1952, p. 45.

82. Wood, *Karl Marx* cit., pp. 138-39.

83. Elster, *An Introduction to Karl Marx* cit., p. 92.

84. J. Bergman, *Vera Zasulič. A Biography*, Stanford University Press, Stanford 1983, pp. 176-77.

85. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 291. Punto sul quale Kołakowski propone un'interpretazione un po' troppo letterale del testo marxiano: secondo lui Marx «non assume mai un atteggiamento etico e normativo tale da imporre che prima si stabilisca lo "scopo", ossia un determinato stato di cose che si desidera ottenere, per poter riflettere, poi, sugli efficaci mezzi per realizzarlo»: *Nascita, sviluppo, dissoluzione del marxismo*, vol. I cit., p. 236.

86. Marx, Engels, *La sacra famiglia* cit., p. 126.

87. *Ibid.*, p 145.

88. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., pp. 302-3.

89. Id., *Economic Manuscript of 1861-1863. Conclusion*, in Marx, Engels, *Collected Works*, vol. XXXIV, *Marx. 1861-1863*, Progress Publishers / Lawrence and Wishart /International Publishers, Moscow - London - New York 1994, p. 246.

90. N. A. Berdjaev, *Le fonti e lo spirito del comunismo russo* (1936), Oaks, Milano 2018, p. 129.

91. K. Marx, *Economic Manuscript of 1861-1863. Continuation*, in Marx, Engels, *Collected Works*, vol. XXXIII, *Marx. 1861-1863*, Progress Publishers / Lawrence and Wishart / International Publishers, Moscow - London - New York 1991, p. 114.

92. Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXX cit., p. 91.

93. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 66.

94. Engels, *Anti-Dühring* cit., p. 270: «Lo Stato non viene "abolito": esso *si estingue*» («Der Staat wird nicht "abgeschafft", *er stirbt ab*»: K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. XX, Dietz, Berlin 1975, p. 262).

95. Marx, *Miseria della filosofia. Risposta alla «filosofia della miseria» di Proudhon* cit., p. 225.

96. Id., *Per la critica dell'economia politica* cit., pp. 298-99.

97. *Ibid.*, p. 299.

98. *Ibid.*

Capitolo quinto
Il socialismo, le rivoluzioni del 1848 e il *Manifesto del Partito Comunista*

Nel 1847-48 tutto lasciò credere che la vera storia stesse per cominciare: l'Europa fu sconvolta da una «colossale eruzione del cratere rivoluzionario»[1], provocata dalla crisi commerciale, dalla scarsità dei raccolti e dalle rivolte per il cibo. In gennaio l'insurrezione esplose in Sicilia. Poco dopo furono proclamate le Costituzioni di Napoli, Firenze e Torino. In febbraio, dopo lo scoppio della rivoluzione di Parigi, Luigi Filippo abdicò. Fu istituito un governo provvisorio repubblicano e gli «opifici nazionali» cominciarono ad assistere la manodopera senza lavoro. La rivolta si diffuse poi nell'impero austro-ungarico, in Polonia, Italia e Germania. A Francoforte e a Berlino si insediarono delle Assemblee costituenti. In tutta l'Europa i radicali brindarono al crollo dei dispotismi. In una tale atmosfera di fervore fu facile convincersi che lo spirito del 1789 era ritornato piú grande e piú forte di prima. «Nella sfera delle idee, – esultò il socialista russo Aleksandr Herzen, all'epoca emigrato a Parigi, – lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo non esiste piú, poiché nessuno piú lo ritiene legittimo»[2].

Purtroppo, però, queste speranze si dimostrarono vane. Già nel mese di giugno la corrente rivoluzionaria cominciò a virare verso la reazione. Appena eletta, l'Assemblea costituente francese chiuse gli opifici e migliaia di operai morirono combattendo per le strade. I corpi rivoluzionari dei «professori delle barricate» (come li chiamò il poeta Georg Herwegh), che avevano lasciato Parigi per andare a liberare la Germania, furono annientati ai primi scontri con l'esercito tedesco, proprio come aveva previsto Marx. Le truppe russe misero poi al sicuro l'Austria-Ungheria, la Prussia e schiacciarono i ribelli polacchi e ungheresi. Né la Germania né l'Italia raggiunsero l'unità. In Gran Bretagna il movimento cartista conobbe un rapido declino. In Francia il suffragio universale fu abrogato nel maggio 1850, atto che secondo Marx dimostrava l'esistenza di una vera e propria

dittatura della borghesia[3]. Il 2 dicembre 1851 fu la volta del colpo di stato di Luigi Napoleone Bonaparte. L'Assemblea nazionale fu sciolta e nel 1852 venne restaurato l'impero. La repressione perdurò fino al 1859 e la censura fino al 1862.

Nonostante le sconfitte, questi sconvolgimenti contribuirono a portare per la prima volta al centro della scena il socialismo come alternativa alle ideologie liberali della libertà commerciale, dell'industrializzazione, dei diritti e del costituzionalismo[4]. I comunisti erano ormai organizzati in svariati gruppi e lo stesso Marx aveva fondato nel 1845 un «Comitato di corrispondenza» che includeva i «Democratici Fraterni», l'ala piú radicale del movimento cartista. Nel 1847 il comunista francese Étienne Cabet optò per una strategia differente e cercò di fondare una nuova comunità negli Stati Uniti. Ciò probabilmente spinse Engels a rimettere in discussione il comunitarismo: «in Francia chi crede all'Icaria, in Inghilterra chi crede ai piani che Owen ha variamente modificato?», si chiedeva nella sezione finale dell'*Ideologia tedesca*[5]. A Londra esisteva un'«Associazione educativa dei lavoratori tedeschi», fondata nel 1840 e guidata da Karl Schapper, Heinrich Bauer e Joseph Moll, che dirigevano anche la Lega dei Giusti. Ques'ultima era un'organizzazione clandestina fondata a Parigi nel 1836 da artigiani tedeschi membri della Lega dei Proscritti, e mirava a scatenare una rivoluzione violenta che doveva realizzare l'uguaglianza attraverso la condivisione dei beni. Schapper temeva che Marx volesse «istituire una specie di aristocrazia intellettuale e governare il popolo dall'alto del tuo nuovo trono celeste», come gli scrisse nel giugno del 1846[6]. Nel giugno del 1847 la Lega fu ribattezzata «Lega comunista» e nel mese di settembre adottò un nuovo motto, «Lavoratori di tutto il mondo, unitevi», che sostituí il vecchio «Tutti gli uomini sono fratelli», le cui implicazioni religiose non piacevano a Marx, il quale fu in seguito accusato di sostenere una visione affine al golpismo minoritario blanquista. I funzionari della Lega, comunque, erano democraticamente eletti e potevano essere rimossi, il che «bastava per sbarrare tutte le manie di cospirazione, cui è necessaria la dittatura»[7]. In seguito Marx ricordò che lui ed Engels si erano uniti alla Lega «esclusivamente a condizione che venisse eliminato dagli statuti tutto ciò che poteva favorire la superstizione dell'autorità»[8].

Alla fine del 1847 Marx ed Engels definirono i principî fondamentali della Lega in un nuovo programma. Quest'ultimo fu adottato durante il

secondo congresso, che si tenne in una sala al di sopra del pub Red Lion di Soho. Marx ebbe l'incarico di scriverlo. Questo testo, che sarebbe poi diventato il *Manifesto del Partito Comunista*, passò attraverso tre stesure: una lista in diciassette punti di *Rivendicazioni del Partito comunista in Germania*, scritta da entrambi, una sintesi di Engels intitolata *Abbozzo della professione di fede comunista*, e una successiva revisione, sempre di Engels, intitolata *Principî del comunismo*, in cui traspariva ancora l'influenza di Hess[9]. I *Principî* sono molto piú simili dei primi due scritti al testo finale del *Manifesto*, sebbene facciano ancora riferimento, nello stile di Owen o Fourier, alla costruzione su «terreni nazionali» di «grandi palazzi» destinati ai lavoratori, che avrebbero comportato «i vantaggi tanto della vita cittadina che di quella rurale, senza condividere l'unilateralità e gli svantaggi dell'una e dell'altra maniera di vivere»[10] – una proposta, questa, che raramente Marx ed Engels riprenderanno in futuro. Nei *Principî* si sottolineava inoltre che il nuovo ordine sociale «dovrà toglier di mano ai singoli individui in concorrenza fra di loro l'esercizio dell'industria e di tutti i rami della produzione in generale». Esso «dovrà invece far gestire tutti quei rami della produzione dall'intera società, cioè in conto comune, secondo un piano comune, e con la partecipazione di tutti i membri della società». Per di piú «la divisione del lavoro, già ora minata dalle macchine, la quale fa di uno un contadino, dell'altro un calzolaio, d'un terzo un operaio di fabbrica, d'un quarto uno speculatore di borsa, scomparirà dunque del tutto»[11]. Al suo posto,

> l'educazione potrà far seguire rapidamente ai giovani l'intero sistema della produzione, li metterà in grado di passare a turno dall'uno all'altro ramo della produzione, seconda che lo richiedano i bisogni della società o le loro inclinazioni. Toglierà ai giovani il carattere unilaterale impresso ad ogni individuo dall'attuale divisione del lavoro. A questo modo la società organizzata comunisticamente offrirà ai suoi membri l'occasione di applicare a tutto tondo le loro attitudini sviluppate a tutto tondo[12].

Un passo in cui sono chiare le influenze dei programmi di Fourier e di Owen[13].

Venne infine la stesura di Marx, che rifletteva il clima rivoluzionario di quei mesi. «Uno spettro si aggira per l'Europa – lo spettro del comunismo»: cosí recita il celebre incipit del *Manifesto del Partito Comunista*, destinato a risuonare all'infinito nel corso del secolo successivo. Completato nel gennaio 1848 e pubblicato a Londra il mese seguente, il *Manifesto* è giustamente considerato lo scritto piú celebre di Marx. All'inizio il «documento piú rivoluzionario che mai sia stato dato al mondo» [14] – cosí lo definí il cartista George Julian Harney – ebbe una diffusione abbastanza marginale in Inghilterra, dove sarebbe rimasto in gran parte sconosciuto fino al 1890 [15]. Altrove invece ebbe piú successo. Nel 1890 Engels scrisse che il *Manifesto* era «senza dubbio il prodotto piú diffuso e piú internazionale di tutta la letteratura socialista» [16]. Pubblicato all'incirca in duecento lingue, il programma del *Manifesto* avrebbe costituito una fonte d'ispirazione per molti marxisti futuri: Stalin e Lenin, per esempio, ne avrebbero ripreso l'enfasi sulla centralizzazione del potere statale. Il «partito» del titolo, però, era l'intero movimento progressista della classe operaia, «il partito nel grande senso storico della parola» [17], non una cricca clandestina di cospiratori blanquisti che «hanno compiuto il colpo di mano e che, a loro volta sono sottoposti alla dittatura di una o piú persone», disse Engels nel 1874, che definí tale strategia «sorpassata» [18]. Il futuro passaggio dal Partito comunista nel senso del «movimento» al «Partito comunista» cosí come perlopiú lo si intende oggi rappresenta dunque un punto critico nella storia del marxismo.

Il *Manifesto* riassume in maniera succinta il lavoro svolto da Marx ed Engels fino al 1848 e in particolar modo l'analisi presentata nelle sezioni storiche dell'*Ideologia tedesca*. Al centro di questo scritto c'è lo sviluppo del capitalismo moderno, con il suo spietato rovesciamento dei vecchi sistemi sociali ed economici e la sua inevitabile tendenza a innescare crisi sempre piú profonde, l'ultima delle quali avrebbe inevitabilmente generato, dopo la rivoluzione e un prolungato periodo di transizione, la fase finale del comunismo. Secondo il *Manifesto* la guerra di classe avrebbe mostrato ai lavoratori che era necessario superare le identità e gli antagonismi nazionali – destinati a scomparire rapidamente – e aderire alla causa dell'internazionalismo. In un primo momento la borghesia avrebbe distrutto le ultime vestigia del feudalesimo. Poi il proletariato avrebbe fatto un balzo in avanti per dar vita a una nuova società. La centralizzazione dei mezzi di

produzione sarebbe diventata incompatibile con la progressiva socializzazione del lavoro, alimentata dal formarsi di grandi masse di lavoratori industriali: ciò sarebbe stato un punto di non ritorno dell'intero processo di trasformazione. Il sistema di produzione e le masse proletarie, con la loro natura sociale, avrebbero travolto i proprietari e la proprietà, la cui natura era invece strettamente individuale. E in tal modo la stessa proprietà sarebbe stata socializzata.

Il *Manifesto* insisteva a chiare lettere sulla distanza che separava le sue tesi di fondo da quelle delle altre visioni del socialismo e del comunismo. Il «comunismo» era nettamente contrapposto al «capitalismo». Con il riconoscimento che «la storia di ogni società finora esistita è storia di lotte di classi» [19] la rivoluzione si ritrovava al centro del discorso marxiano. Il capitalismo moderno aveva soppiantato le relazioni feudali con uno «sfruttamento aperto, senza pudori, diretto e arido» [20] (si noti il tono moralista del linguaggio, che implica chiaramente l'esistenza di un contro-ideale). Tutti i rapporti sociali erano ormai ridotti a una relazione di natura meramente finanziaria, a un «semplice rapporto di denari» [21]. Il capitalismo aveva trasformato impietosamente la realtà e la mente umana in meri riflessi della produzione e del consumo universali di merci, spazzando via tutto ciò che l'aveva preceduto. «Tutto ciò che vi era di stabilito […] si svapora», scriveva Marx. Ma rifacendo il mondo da cima a fondo il capitalismo aveva altresí creato le condizioni del suo tracrollo. Nel *Manifesto* i sogni e gli esperimenti dei socialisti «utopisti» – su tutti Fourier, Owen e Saint-Simon – vengono soppiantati dai «rapporti effettivi di una lotta di classe che già esiste» [22]. Il comunismo «abolisce le verità eterne, abolisce la religione, la morale, in luogo di dar loro una forma nuova, e con ciò contraddice a tutta l'evoluzione storica verificatasi finora» [23]. Oltre al tono millenaristico – un millenarismo secolare, laico –, questo testo è caratterizzato da una ricerca ossessiva della novità e della distinzione, in particolare dai giovani hegeliani e dalle altre forme di socialismo.

Dopo la sezione storica viene presentato un programma comunista in dieci punti:

1. Espropriazione della proprietà fondiaria e impiego della rendita fondiaria per le spese dello Stato.

2. Imposta fortemente progressiva.
3. Abolizione del diritto di eredità.
4. Confisca della proprietà di tutti gli emigrati e ribelli.
5. Accentramento del credito nelle mani dello Stato per mezzo di una banca nazionale con capitale di Stato e con monopolio esclusivo.
6. Accentramento di tutti i mezzi di trasporto nelle mani dello Stato.
7. Aumento delle fabbriche nazionali e degli strumenti di produzione, dissodamento e miglioramento dei terreni secondo un piano comune.
8. Uguale obbligo di lavoro per tutti, istituzione di eserciti industriali, specialmente per l'agricoltura.
9. Unificazione dell'esercizio dell'agricoltura e di quello dell'industria, misure atte a eliminare gradualmente l'antagonismo tra città e campagna.
10. Educazione pubblica e gratuita di tutti i fanciulli. Abolizione del lavoro dei fanciulli nelle fabbriche nella sua forma attuale. Unificazione dell'educazione e della produzione materiale, eccetera [24].

Si noterà che in questa lista non c'è alcun riferimento alla nazionalizzazione dell'industria. Se ne può dedurre che per gli autori la proprietà privata dell'industria e di altre imprese potevano perdurare (magari in una forma regolamentata): secondo Marx ed Engels bisognava puntare alla sua progressiva estinzione piuttosto che a una repentina abolizione. Il testo lascia intravedere chiaramente un futuro nel quale «il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti» [25], una formula accattivante che richiama alla mente un'altra affermazione di qualche anno prima, secondo cui «nella mia individuale manifestazione di vita avrei posto immediatamente la tua manifestazione di vita, e dunque avrei *confermato* e *realizzato* immediatamente nella mia attività la mia vera essenza, l'*essenza comune* e *umana*» [26]. In queste pagine non vi è discussione alcuna sull'alienazione né si fa riferimento all'«essere generico». Inoltre il lavoro infantile viene mantenuto e tutto lascia pensare che Marx non avrebbe cambiato idea in proposito [27]. Va altresí notato che il *Manifesto* prevedeva chiaramente che la borghesia sarebbe stata spazzata via, in particolare grazie all'abolizione del diritto di eredità, ma che almeno in teoria non si opponeva al risarcimento dei proprietari. Rispetto alla questione della proprietà fondiaria Engels avrebbe ricordato nel 1894:

«Marx mi ha espresso – e quante volte! – l'opinione che ce la caveremmo a buon mercato se potessimo comprare tutta questa banda»[28].

Ma quanto erano originali le dieci proposte del *Manifesto*? L'idea degli «eserciti industriali» era palesemente ispirata a Thomas Carlyle, mentre le proposte sull'organizzazione del lavoro rievocavano quelle di Louis Blanc, dei sansimoniani e di Gans. Nella filigrana del *Manifesto* c'era inoltre un'atmosfera da moderna apocalisse, una sorta di dramma d'ispirazione teologica che andava in scena sulle barricate dell'epoca: su tali barricate un'originaria età dell'oro sarebbe stata restaurata e l'umanità avrebbe infine recuperato la sua innocenza, mentre la rivoluzione avrebbe portato l'umanità a redimersi dal suo peccato originale, la proprietà privata. *L'ideologia tedesca* aveva sottolineato che «l'abolizione dell'antagonismo fra città e campagna è una delle prime condizioni della comunità»; aveva inoltre promosso – e qui a scrivere era sicuramente Engels – «l'istituzione di un'economia domestica collettiva» in cui «l'abolizione dell'economia separata» fosse «indissolubile dall'abolizione della famiglia»[29]. Ma delle comunità di piccole dimensioni non sarebbero state in grado di far fronte al mercato internazionale. Un punto del programma proponeva sí di redistribuire la popolazione per porre fine alle distinzioni tra città e campagna, ma per il resto il *Manifesto* prendeva completamente le distanze dal socialismo comunitario di Owen e di Fourier. Da qui in poi Marx ed Engels – e con loro buona parte dei marxisti a venire – avrebbero sostenuto, sulla falsariga di Saint-Simon ed Hess, che il socialismo andava pensato a partire da un modello centralizzato di Stato. La combinazione di istruzione e produzione proposta nel programma richiamava comunque le riflessioni di Owen e Fourier. Vale altrettanto per l'uso della critica dell'economia politica. La promozione di un modello cooperativo di produzione, invece, doveva ancora venire. Anche la proposta di abolizione dell'eredità e il programma statalista di gestione industriale erano influenzati da Saint-Simon e da Hess.

Il programma del *Manifesto* lascia pensare che secondo Marx la modernità urbana, dominata dalla tecnologia, avrebbe potuto garantire un'esistenza umana di gran lunga superiore a quella delle società precedenti. Il comunismo avrebbe certamente potuto essere realizzato anche nelle fasi inferiori dello sviluppo produttivo, ma se fosse stato per davvero introdotto in circostanze primitive – l'idea del «comunismo da caserma» –

avrebbe comportato una riduzione a livelli minimi del tenore di vita. Tutti i benefici della relativa abbondanza prospettati nel *Manifesto* sarebbero andati perduti e con essi la possibilità di conseguire un'esistenza a tutto tondo. Si pensi in particolare all'Urss di Stalin o alla Cina di Mao, in cui la messa in pratica dei principî del marxismo avrebbe innescato – lo vedremo – una corsa spericolata all'industrializzazione. Nel *Manifesto* Marx sostiene che il fine dell'esistenza moderna è il conseguimento di uno standard di vita redistribuito in maniera relativamente equa, e non la riduzione del tempo di lavoro né il fatto di rendere quest'ultimo piú appagante o creativo. Che cosa è accaduto dunque alla visione fourierista che faceva da sfondo all'*Ideologia tedesca*? Forse nel *Manifesto* una visione incentrata sulla tecnologia e sulle materie prime ha infine avuto la meglio sul superamento della divisione del lavoro? Nella società comunista, si legge nel *Manifesto*, il lavoro accumulato sarà «un mezzo per rendere piú largo, piú ricco, piú progredito il ritmo di vita degli operai»; al momento, invece, il lavoro è «soltanto un mezzo per aumentare il lavoro accumulato»[30]. Tutte tensioni, queste, che resteranno irrisolte nel pensiero di Marx.

La principale innovazione del *Manifesto* sta nel fatto che agli Stati centralizzati viene ormai attribuito il compito di sovrintendere alla produzione. L'«esercizio comune» degli scritti precedenti[31] ricade ora sotto la responsabilità dello Stato. Come si legge nei *Principî del comunismo*, «il proletariato sarà costretto ad andare sempre piú avanti, a concentrare sempre piú nelle mani dello Stato tutto il capitale, tutta l'agricoltura, tutta l'industria, tutti i trasporti, tutti gli scambi»[32]. Lo Stato *esistente*, però, lo «Stato moderno», era «un comitato» che «amministra gli affari comuni di tutta quanta la classe borghese»[33]. Altrove Marx riconobbe invece che non tutti gli Stati potevano essere intesi in questo modo. Nell'epoca moderna il potere era spesso condiviso con l'aristocrazia terriera, e questa redistribuzione deliberata del potere serviva a evitare che l'immagine dello Stato fosse associata al solo esercizio della forza, cosa che in caso di scontento della popolazione avrebbe potuto contribuire a far scoppiare delle rivolte[34].

Ciò rivela una contraddizione intrinseca nel sistema di Marx, una contraddizione che segnerà inesorabilmente tutta la storia del marxismo. In effetti per poter gestire intere economie lo Stato va rafforzato in maniera

smisurata. Ma nello stesso tempo questo Stato, che Marx ed Engels consideravano come un veicolo dell'oppressione di classe e un corpo estraneo avulso dalla società civile, era destinato a scomparire. Quali organismi amministrativi avrebbero dunque caratterizzato la fase successiva a questa scomparsa? Difficile capire perché Marx, pur mettendo l'accento sulla centralizzazione, non discusse in maniera piú approfondita la questione della burocrazia. Dopo tutto il nuovo apparato o stato provvisorio doveva essere necessariamente molto piú complesso del precedente. Forse era talmente preso dalla sua critica a Hegel da non riuscire a immaginarsi un simile scenario? È presumibile che secondo lui nella nuova configurazione ci sarebbero stati solo degli amministratori della produzione, ossia dei lavoratori remunerati con una paga ordinaria, non una burocrazia autonoma nel senso hegeliano. Ma una produzione pianificata a livello nazionale richiedeva un gran numero di amministratori, molti dei quali non potevano non essere degli specialisti. Piú tardi lo stesso Engels dirà: «se domani dovremo prendere in pugno i destini dello stato, avremo bisogno di ingegneri, di chimici, di agronomi»[35]. Su questo punto, insomma, Marx fu tradito della sua riluttanza ad ammettere la necessità della specializzazione o perlomeno a conciliarla con l'ideale dello sviluppo a tutto tondo.

Il fatto di puntare su un modello di Stato altamente centralizzato implicava poi ulteriori problemi. Nel marzo 1850 fu attribuita a Marx una circolare della Lega che in seguito sarebbe stata spesso ripresa per i suoi toni estremisti. Tale documento affermava che i lavoratori tedeschi dovevano accettare «l'attuazione della piú rigida centralizzazione del potere» quale «compito del partito veramente rivoluzionario», e li esortava a non «lasciarsi ingannare dalle chiacchiere democratiche sulla libertà dei comuni, sul governo locale autonomo, e cosí via»[36]. È probabile che questa circolare costituisse «una profonda distorsione delle idee di Marx ed Engels sulle tempistiche della rivoluzione e sull'uso del terrore»[37]. D'altronde non era firmata da Marx, che di certo non avrebbe assunto quei toni blanquisti, anche se dopo il 1849 fu chiaro anche a lui che sarebbe stato necessario stringere alleanze con gli esiliati seguaci del pensatore francese. I blanquisti miravano a istituire il comunismo subito dopo la rivoluzione. Marx invece si oppose sempre all'idea, mentre l'ex ufficiale prussiano e dirigente della Lega comunista August Willich suggerí addirittura che la ghigliottina avrebbe potuto accelerare il processo di transizione. In caso contrario ci

sarebbero voluti «anni e anni» di «preparazione e graduale trasformazione»[38].

Marx dimostrò inoltre un eccessivo ottimismo nell'immaginare la futura scomparsa del nazionalismo. «Gli operai non hanno patria», aveva detto nel *Manifesto*[39], riprendendo sia l'*Ideologia tedesca*, in cui si leggeva che nel proletariato «la nazionalità è già annullata», sia un passo dell'*Abbozzo della professione di fede comunista*, in cui Engels aveva insistito sul fatto che le nazionalità sarebbero state «costrette […] a mescolarsi e quindi ad abolirsi»[40]. L'internazionalismo proletario e il cosmopolitismo avrebbero annientato i vecchi sciovinismi e la coscienza di classe avrebbe sostituito quella della nazione. Marx non poteva però immaginare che nel secolo successivo (ma anche oltre) il nazionalismo avrebbe continuato a costituire un punto di riferimento per le identità etniche, religiose e linguistiche; né che la competizione economica e la reazione alla conquista e agli imperi avrebbero di fatto rafforzato i sentimenti di appartenenza nazionale. Per Isaiah Berlin si tratta di uno dei principali punti deboli del suo pensiero[41] (Michail Bakunin e alcuni suoi seguaci, per esempio James Guillaume, lo accusarono di sostenere una visione nazionalista della Germania non lontana dallo sciovinismo[42]). Egli inoltre non si rese conto che la sua visione eurocentrica avrebbe potuto costituire un limite per quei movimenti di liberazione che si fossero eventualmente innescati altrove. Probabilmente la sua incapacità di valutare la questione del nazionalismo fu in parte un lascito della filosofia di Hegel. Questa sua cecità, ad ogni modo, va di pari passo con la sua scarsa propensione a teorizzare in maniera adeguata altre forme di identità di gruppo quali la razza e l'etnia. In un certo senso il suo era un *ethos* «repubblicano», come lo definiremmo oggi, anche se per lui il patriottismo era destinato a essere soppiantato dall'internazionalismo, e ciò si sarebbe presumibilmente verificato senza che venisse meno il senso di attaccamento ai luoghi. Difatti nel 1850 sostenne che l'Associazione mondiale dei comunisti rivoluzionari doveva stabilire dei «vincoli di solidarietà fra tutte le frazioni del Partito comunista rivoluzionario», facendo cadere, «conformemente al principio della fraternità repubblicana», tutte «le barriere di nazionalità»[43].

Su questi argomenti, però, Marx cambiò pian piano idea, tanto che a un certo punto riconobbe la legittimità dell'indipendentismo irlandese. Nel 1867 scrisse di aver «cercato in tutti i modi di suscitare questa

dimostrazione in favore del fenianismo da parte degli operai inglesi», e che ormai considerava la separazione dell'Irlanda dall'Inghilterra come «inevitabile». In precedenza aveva invece pensato che ciò era «impossibile»[44]. Nel 1869 disse che la classe operaia inglese «non potrà mai fare qualche cosa di decisivo fintanto che non separerà la sua politica riguardo all'Irlanda, nel modo piú categorico, dalla politica delle classi dominanti», alleandosi con gli irlandesi nel quadro di un «libero rapporto federale»[45]. «La working class inglese non farà mai nulla, before it has got rid of Ireland («finché non si sarà sbarazzata dell'Irlanda»: in inglese nel testo, *N.d.T.*)», avrebbe insistito di lí a poco con Engels. Alcuni mesi dopo avrebbe detto che si trattava dell'«obiettivo piú importante» dell'Associazione internazionale dei lavoratori[46]. In altre parole per lui l'imperialismo costituiva un fondamentale ostacolo all'emergere di una coscienza politica radicale. Nel 1860 sottolineò in maniera altrettanto cruciale che i «diritti dei popoli all'autodeterminazione» erano il principale mezzo per arginare «l'influenza moscovita in Europa»[47]. In questo contesto risultava centrale l'indipendenza della Polonia.

Le rivoluzioni erano fallite e ormai il caos regnava ovunque. I rivoluzionari erano stati sconfitti e andavano in esilio. Marx analizzò a piú riprese i fallimenti del 1848. Due delle opere di quel periodo successive al *Manifesto*, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* (1850) e *Il Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, applicano agli eventi di quegli anni il nuovo metodo storico marxiano e l'analisi di classe. Gli eventi del 1848 avevano dimostrato in sostanza che l'idea che gli Stati repubblicani fossero superiori alla classe e rappresentassero l'interesse comune era illusoria. Il parlamentarismo aveva tradito il proletariato. I contadini e i piccolo-borghesi, in particolare, che si erano schierati dalla parte dell'ordine e della tradizione, erano degli ignari (Marx usa di continuo un linguaggio del mistero e dell'illusione). Nel 1852, dunque, l'ottimismo del *Manifesto* si era ormai dileguato. Il mondo non era ancora abbastanza moderno e non aveva confermato le sue previsioni. Per un po' si tornò a parlare delle prospettive della rivoluzione in Gran Bretagna, il piú avanzato paese industriale, il modello per eccellenza dello sviluppo del sistema capitalista.

Gli esiti fallimentari delle rivoluzioni contribuirono altresí a far luce sui limiti delle teorie e strategie marxiane del 1848. Il primo problema era quello della formazione di una coalizione rivoluzionaria vincente. Nel

Manifesto il proletariato era presentato come moderna classe operaia. I contadini, invece, che pure rappresentavano la maggioranza della popolazione europea, erano considerati in sostanza come dei reazionari che ostacolavano il progresso e soffrivano di quello che Marx aveva definito, con toni pieni di sprezzo e condanna, «idiotismo della vita rustica»[48]. In Gran Bretagna stavano scomparendo rapidamente, cedendo il passo ai lavoratori salariati o ai proletari. E il loro destino sarebbe stato lo stesso altrove[49]. Marx è stato accusato di aver nutrito nei confronti dei contadini un intrinseco pregiudizio che in futuro avrebbe portato milioni di persone a pagare un conto disastroso[50]. Nel 1872 ribadí la sua fiducia nella maggiore efficacia della coltivazione su vasta scala[51]. Tre anni dopo affermò che secondo lui i contadini si sarebbero opposti a qualsiasi rivoluzione, a meno di conquistarli con misure che ne migliorassero le condizioni e garantissero la trasformazione della proprietà privata delle terre in proprietà collettiva, «in modo che il contadino vi pervenga economicamente da sé»[52]. Secondo lui la piccola proprietà contadina era destinata a scomparire per gli stessi principî che governavano la concentrazione della produzione industriale nelle mani di poche grandi imprese: su questa premessa doveva riposare una politica agricola socialista e cooperativa. Eppure nell'Europa occidentale del XIX secolo con la crescita del capitalismo le piccole fattorie si erano addirittura moltiplicate. Per di piú nulla provava che esse fossero meno produttive. Insomma su questo punto fondamentale Marx semplicemente si sbagliò. Ciononostante continuò a pensare che ci sarebbero volute piú generazioni prima che la collettivizzazione delle terre potesse essere portata a compimento – o almeno è quello che piú tardi avrebbe detto Engels. Il che lascia comunque pensare che ai suoi occhi la persuasione e gli incentivi materiali avrebbero agevolato la realizzazione di questo obiettivo molto piú dell'esercizio della forza.

Il secondo problema era piú strettamente politico. È nello scritto *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* che Marx sviluppò per la prima volta il fondamentale concetto di «dittatura del proletariato». La «dittatura di classe del proletariato» costituiva il «punto di passaggio necessario per l'*abolizione delle differenze di classe in generale*»[53]. Marx parlò altresí di «dittatura della classe operaia»[54]. In alcuni documenti dell'aprile e del giugno 1850 l'Associazione mondiale dei comunisti rivoluzionari, una

formazione che ebbe vita breve, aveva evocato proprio la «dittatura del proletariato». Si trattava certamente di scritti redatti da piú persone e dunque non possiamo stabilire se e in che misura Marx vi contribuí. Senza parlare del fatto che nonostante la sua enorme fortuna – si pensi al leninismo –, Marx ed Engels si servirono di questa espressione solo undici volte in totale[55]. E mai la intesero nel senso della dittatura di un solo individuo, un'ipotesi che nel 1848 era stata avanzata da Weitling e che Marx aveva respinto, considerandola «priva di senso» e affermando che al contrario il governo futuro doveva «includere elementi il piú possibile eterogenei, che attraverso il confronto devono pervenire a un accordo sui modi di amministrazione piú appropriati»[56]. Né vollero mai la dittatura di un'avanguardia rivoluzionaria nel senso di Blanqui.

Che tipo di governo designava dunque questa formula? Forse faceva riferimento a un'istituzione di tipo romano, ossia a un organismo con un mandato limitato nel tempo, uno scopo prestabilito e l'obbligo di riferire a una qualche altra istanza, insomma non a una forma di dispotismo? O era piuttosto qualcosa di simile alla «dittatura della borghesia», vale a dire quella fin troppo nota forma di dominio coercitivo della classe media sugli operai spacciata come «democratica»? Oppure indicava ciò che in seguito avrebbe preso il nome di «democrazia totalitaria»[57]? Lo studio del contesto e delle espressioni correlate rivela che per Marx la «dittatura del proletariato» designava nient'altro che un meccanismo provvisorio, post-rivoluzionario ed extra-legale che sarebbe stato poi sostituito da un nuovo ordine. Non abbiamo alcuna idea, però, di quale dovesse essere, secondo lui, la forma politica di tale nuovo ordine. La dittatura, ad ogni modo, sarebbe stata a maggioranza democratica, una dittatura di classe esercitata dalla classe piú numerosa. Insomma la dittatura del *proletariato* doveva *contrapporsi* al modello blanquista della dittatura di un gruppo ristretto. Designava il predominio di una classe nel senso di ciò che si oppone al predominio di una sola persona o di una minoranza[58].

Nondimeno l'imporsi di questo concetto conferma la nuova strategia politica intrapresa da Marx alla luce delle sconfitte del 1848. In una lettera del marzo 1852 Marx spiegò l'innovazione intrinseca alla nuova visione. Non aveva scoperto la lotta di classe. Piuttosto,

> ciò che io ho fatto di nuovo è stato: 1) dimostrare che l'esistenza delle classi è legata puramente a determinate fasi storiche di sviluppo della produzione; 2) che la lotta delle classi conduce necessariamente alla dittatura del proletariato; 3) che questa dittatura medesima non costituisce se non il passaggio all'abolizione di tutte le classi e a una società senza classi [59].

Marx non avrebbe piú usato questa espressione per oltre vent'anni. Poi, nella *Critica al programma di Gotha* (1875) definí la «dittatura rivoluzionaria del proletariato» come un «periodo di transizione politica» tra capitalismo e comunismo [60]. Fu Engels, nel 1891, e non Marx, a dichiarare senza mezzi termini: «Guardate la Comune di Parigi. Questa fu la dittatura del proletariato», e ribadí che «il nostro partito e la classe operaia possono arrivare al potere solo nella forma di una repubblica democratica. Quest'ultima è anche la forma specifica della dittatura del proletariato» [61].

Pare dunque assodato che nel 1850 né Marx né Engels ammettevano la possibilità di un «colpo di mano» in stile blanquista [62]. Quella che Marx voleva non era la dittatura di una minoranza di cospiratori ma la dittatura del proletariato come classe maggioritaria della società. Per lui era un passaggio fondamentale nel cammino verso l'autoemancipazione. La parola «dittatura» si riferiva a un modo di procedere e non a una forma politica. Nel 1849 sottolineò che la volontà della maggioranza di essere «una stessa e medesima» faceva sí che essa dovesse essere costituita da «*un'unica classe*» con gli stessi interessi [63] (ma restava il problema dei contadini: quest'«unica classe» era dunque la «classe operaia», che avrebbe potuto includerli, oppure il «proletariato», che invece non li includeva?) Nel 1852 affermò che il suffragio universale era il «risultato inevitabile» della «*supremazia politica della classe operaia*» [64]. In seguito, polemizzando con Bakunin, sottolineò che le elezioni erano determinate dai rapporti economici tra gli elettori, di modo che «non appena le funzioni hanno cessato di essere politiche: 1) non esistono piú funzioni governative; 2) la distribuzione delle funzioni generali è diventata una questione d'affari di routine e non dà luogo a nessun dominio; 3) l'elezione non ha nulla dell'odierno carattere politico» [65]. Nel 1895, in un contesto storico ormai completamente differente, Engels ribadí in una nuova introduzione alle *Lotte di classe in Francia* la centralità del suffragio universale. Un tempo

«strumento d'inganno», il suffragio universale era ormai diventato uno «strumento di emancipazione». Ciò voleva dire che era «passato il tempo dei colpi di sorpresa, delle rivoluzioni fatte da piccole minoranze coscienti alla testa di masse incoscienti»[66]. Cosí si sarebbe continuato a pensare negli anni a venire. Perlomeno fino al 1917.

1. *Marx a Engels*, 7 giugno 1849, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXXVIII cit., p. 147.
2. A. I. Herzen, *From the Other Shore* (1850), Weidenfeld & Nicolson, London 1956, p. 64.
3. Marx aggiunse tuttavia: «Il suffragio universale aveva compiuto la sua missione. La maggioranza del popolo era passata per la sua scuola, il che è tutto ciò a cui il suffragio universale possa servire in un'epoca rivoluzionaria. O da una rivoluzione o da una reazione esso doveva venire eliminato»: Marx, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. X, *settembre 1849 - giugno 1851*, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 137. Si tratta di un passo che ha avuto un ruolo centrale nel dibattito sulle contiguità tra Marx e Lenin. Nell'originale tedesco si legge: «Die Majorität des Volkes hatte die Entwicklungsschule durchgemacht, zu der es allein in einer revolutionären Epoche dienen kann»: K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. VII, Dietz, Berlin 1960, p. 100.
4. Per una migliore comprensione di tali eventi a partire dal loro contesto si veda G. Stedman Jones, D. Moggach (a cura di), *The 1848 Revolutions and European Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
5. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 483.
6. Citato in R. N. Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels*, 2 voll., Macmillan, London 1975-84, vol. I, p. 157.
7. Engels, *Per la storia della Lega dei comunisti. Introduzione di Friedrich Engels a «Rivelazioni sul processo contro i comunisti a Colonia» di Karl Marx* (1885), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XI cit., p. 643.
8. *Marx a Wilhelm Blos*, 10 novembre 1877, in K. Marx, F. Engels, *Lettere 1874-1879*, edizioni Lotta Comunista, Milano 2006, p. 237.
9. Marx, Engels, *Rivendicazioni del Partito comunista in Germania*, in *Opere complete*, vol. VII, *marzo-novembre 1848*, Editori Riuniti, Roma 1974; Engels, *Abbozzo della professione di fede comunista* e Id., *Principî del comunismo*, entrambi in *Opere complete*, vol. VI cit. Si veda inoltre M. Hess, *A Communist Credo. Questions and Answers* (1844), e Id., *Consequences of a Revolution of the Proletariat* (1847), in S. Avineri (a cura di), *The Holy History of Mankind and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 116-35, in special modo la p.

132. Nell'*Abbozzo* Engels scrive che l'obiettivo del comunismo è «organizzare la società in modo che ogni membro di essa possa sviluppare e manifestare tutte le sue attitudini e tutte le sue forze in completa libertà e senza per questo recare pregiudizio alle condizioni fondamentali di questa società» (p. 97).

10. Engels, *Principî del comunismo* cit., p. 371.

11. *Ibid.*, pp. 368, 374.

12. *Ibid.*, p. 374 [trad. it. modificata].

13. Il programma di Owen copriva in sequenza tutte le principali fasi della vita. Gli appartenenti alla prima «classe», dalla nascita fino all'età di cinque anni, avrebbero frequentato la scuola. Chi faceva parte della classe compresa tra i cinque e i dieci anni avrebbe aiutato nelle faccende domestiche, in parte coordinato dai membri della classe compresa tra i dieci e i quindici anni, che avrebbero altresí acquisito le competenze per lavorare nel settore agricolo e industriale. Chi aveva tra i quindici e i vent'anni sarebbe stato impiegato nella produzione e avrebbe inoltre guidato il successivo gruppo di giovani. Quelli di età compresa tra i venti e i venticinque anni avrebbero gestito tutti i rami della produzione e dell'istruzione nel loro complesso, mentre chi faceva parte della classe compresa tra i venticinque e i trent'anni si sarebbe occupato della salvaguardia e della distribuzione della ricchezza. Quelli tra i trenta e i quarant'anni avrebbero governato le comunità. I piú maturi, di età compresa tra i quaranta e i sessanta anni, si sarebbero occupati degli «affari esteri»: R. Owen, *Il nuovo mondo morale e altri scritti sugli effetti del sistema industriale e sulle possibilità di migliorare il carattere e le condizioni di vita dei poveri e delle classi lavoratrici*, Franco Angeli, Milano 1979. Fourier propose invece che tutti, bambini inclusi, svolgessero ogni giorno ben otto attività diverse, in modo da portare la divisione del lavoro «al massimo grado»: ciascuno, «secondo il sesso e l'età», avrebbe potuto dedicarsi «alle funzioni che piú gli sono congeniali», godendo a pieno del «diritto al lavoro, cioè del diritto di partecipare in ogni momento a quel tipo di lavoro che gli piacerà scegliere, salvo rendere conto della propria rettitudine e capacità»: Charles Fourier, *L'armonia universale*, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 147. Alcuni in futuro avrebbero fatto propria l'idea di Marx, si pensi al primo commissario sovietico all'Istruzione Anatolij Lunačarskij, che scrisse: «un'autentica, completa scuola marxista, proprio come Marx la immaginava, può essere messa in pratica e realizzata solo nel quadro di un'istituzione educativa che affianchi l'industria e partecipi alla vita di quest'ultima»: *On Education*, Progress Publishers, Moscow 1981, p. 190. Lunačarskij lo definí «principio marxiano della scuola del lavoro» (*ibid.*, p. 210).

14. *Marx a Joseph Weydemeyer*, 5 marzo 1852, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXXIX, *Lettere 1852-1855*, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 535.

15. Si veda T. Carver, J. Farr (a cura di), *The Cambridge Companion to «The Communist Manifesto»*, Cambridge University Press, Cambridge 2015. Non va però sottovalutato il contributo di Engels

alla stesura del *Manifesto*. Su questo aspetto si veda ancora T. Carver, *Marx and Engels. The Intellectual Relationship*, Wheatsheaf, London 1983, pp. 78-95. La paternità del titolo va attribuita proprio a Engels: «io credo che facciamo la cosa migliore se […] intitoliamo il tutto *Manifesto* comunista», *Engels a Marx*, 23-24 novembre 1847, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXXVIII cit., p. 114. Lui stesso avrebbe però detto in seguito che «l'idea fondamentale, che ne costituisce il nucleo, è di Marx»: Engels, *Prefazione all'edizione inglese del «Manifesto»* (1888), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. VI cit., p. 669.

16. Engels, *Prefazione all'edizione tedesca del 1890 del «Manifesto»* cit., p. 673.

17. *Marx a Ferdinand Freiligrath*, 29 febbraio 1860, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLI, *Lettere 1860-1864*, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 536.

18. F. Engels, *Il programma dei fuoriusciti blanquisti della Comune* (1874), in K. Marx, *La Comune di Parigi. La guerra civile in Francia. Edizione integrale con annessi i lavori preparatori ed altri*, Edizioni international / La vecchia talpa, Savona-Napoli 1971, p. 445.

19. Marx, Engels, *Manifesto del Partito Comunista* cit., p. 486.

20. *Ibid.*, p. 489.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*, pp. 498-99. In seguito Engels ribadirà la differenza affermando che fin dal 1847 il socialismo fu «un movimento della middle class», a differenza del comunismo, che era invece un «movimento della classe operaia»: Engels, *Prefazione all'edizione inglese del «Manifesto»* cit., pp. 668-69.

23. Marx, Engels, *Manifesto del Partito Comunista* cit., p. 504.

24. *Ibid.*, pp. 505-6.

25. *Ibid.*, p. 506.

26. Marx, *Estratti dal libro di James Mill, «Eléments d'économie politique»* cit., p. 247.

27. Marx pensava che i bambini di piú di nove anni dovessero dedicare parte del loro tempo allo svolgimento di un lavoro: si veda Marx, *Bozza di risoluzione sulle conseguenze dell'uso delle macchine da parte dei capitalisti proposta al congresso di Bruxelles del Consiglio generale* (1868), in K Marx, F. Engels, *Scritti. Novembre 1867 - luglio 1870*, Pantarei, Milano 2018. Nel 1875 affermò che il «legame precoce tra il lavoro produttivo e l'istruzione» era «uno dei piú potenti mezzi di trasformazione della odierna società» e dichiarò che «il divieto del lavoro minorile è incompatibile con l'esistenza della grande industria, ed è perciò un vano, pio desiderio», K. Marx, *Critica al programma di Gotha* (1875), Massari, Bolsena 2008, p. 85.

28. F. Engels, *La questione contadina in Francia e in Germania* (1894), in K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 1235.

29. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., pp. 50, 62.

30. Marx, Engels, *Manifesto del Partito Comunista* cit., p. 500.

31. Si veda per esempio Engels, *I comunisti e Karl Heinzen* (1847), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. VI cit., p. 322; Id., *Principî del comunismo* cit., p. 373.

32. Engels, *Principî del comunismo* cit., p. 371.

33. Marx, Engels, *Manifesto del Partito Comunista* cit., p. 488.

34. Si veda Elster, *An Introduction to Karl Marx* cit., p. 147.

35. *Intervista a Friedrich Engels*, in «Le Figaro», 13 maggio 1893, in Enzensberger, *Colloqui con Marx ed Engels* cit., p. 536.

36. *Indirizzo del Comitato centrale alla Lega del marzo 1850*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. X cit., p. 286.

37. Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels* cit., vol. I, p. 248. Engels disse in seguito che il documento fu «redatto da Marx e da me»: F. Engels, *Per la storia della Lega dei Comunisti* (1885), in K. Marx, F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, Einaudi, Torino 1998, p. 67.

38. Lettera di Marx a P. G. Röser del luglio 1850 citata in Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels* cit., p. 238. Sul fatto che tale affermazione non rispecchiava le opinioni di Marx ed Engels si veda *ibid.*, pp. 235-36. In questa lettera è inoltre usata l'espressione «rivoluzione permanente», che non si trova in nessuno scritto dei due.

39. Marx, Engels, *Manifesto del Partito Comunista* cit., p. 503.

40. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 60; Engels, *Abbozzo della professione di fede comunista* cit., p. 102.

41. I. Berlin, *Karl Marx*, Sansoni, Milano 2004.

42. Nel 1848 Engels pensava per esempio che tra i popoli slavi solo i russi e i polacchi avessero un futuro. Gli altri erano condannati a scomparire, perché «reazionari»: F. Engels, *La lotta dei magiari* (1849), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. VIII, *novembre 1848 - marzo 1849*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 237.

43. K. Marx, *Associazione mondiale dei comunisti rivoluzionari* (1850), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. X cit., p. 617. Anche in questo caso si tratta di un documento collettivo e dunque non è possibile stabilire con certezza il ruolo giocato da Marx nella sua stesura.

44. *Marx a Engels*, 2 novembre 1867, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLII, *Lettere ottobre 1864 - dicembre 1867*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 410. Sul tema Marx auspicava altresí una rivoluzione agraria e la necessità che un'Irlanda indipendente imponesse una «*protezione doganale contro l'Inghilterra*»: *Marx a Engels*, 30 novembre 1867, *ibid.*, p. 438.

45. *Marx a Ludwig Klugelmann*, 29 novembre 1869, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIII cit., p. 691.

46. *Marx ad Engels*, 10 dicembre 1869, e *Marx a Sigfried Meyer e August Vogt*, 9 aprile 1870, entrambe *ibid.*, pp. 448 e 721.

47. *Marx a César De Paepe*, 25 novembre 1865, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLII cit., p. 538.

48. Marx, Engels, *Manifesto del Partito Comunista* cit., p. 490.

49. Cfr. G. Mayer, *Friedrich Engels. La vita e l'opera*, Einaudi, Torino 1969, p. 104. Nel 1848 Engels sostenne che i contadini francesi e tedeschi erano dei «barbari in mezzo alla civiltà»: Engels, *Da Parigi a Berna* (1848), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. VII cit., p. 533. Su questo aspetto si veda piú in generale A. Hussain e K. Tribe, *Marxism and the Agrarian Question*, 2 voll., Macmillan, London 1981. Nel 1894 affermò che «non possiamo utilizzare come compagno di partito il contadino che esige da noi che gli si conservi per sempre il suo pezzetto di proprietà, tanto poco quanto possiamo farlo con il piccolo mastro artigiano che vorrebbe eternarsi come tale». Ma scrisse pure che «noi possiamo soltanto promettere loro che non ci immischieremo nei loro rapporti di proprietà contro la loro volontà»: Engels, *La questione contadina in Francia e in Germania* cit., pp. 1229, 1231. Su questo tema si veda altresí H. Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, vol. II, *The Politics of Social Classes*, Monthly Review Press, New York - London 1978, pp. 317-452.

50. Si veda per esempio D. Mitrany, *Il marxismo e i contadini*, La Nuova Italia, Firenze 1954.

51. Cfr. K. Marx, *La nazionalizzazione della terra* (1872), De Adam, Parma 1969.

52. Id., *Appunti su «Stato e anarchia»* (1875), in A. Moscato (a cura di), *Bakunin contro Marx. Marx contro Bakunin*, goWare, Firenze 2018, p. 122.

53. Id., *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* (1850), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. X cit., p. 126. La migliore definizione del concetto di «dittatura del proletariato» è quella di H. Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, vol. III, *The «Dictatorship of the Proletariat»*, Monthly Review Press, New York - London 1986.

54. Marx, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* cit., p. 66.

55. Si veda *ibid.*, pp. 175-78, per l'uso che ne fecero all'inizio.

56. *Report of the Speeches made by Marx and Engels at the Central Meeting of the Democratic Society in Cologne on August, 4, 1848*, in Marx, Engels, *Collected Works*, vol. VII, *Marx and Engels. 1848*, Progress Publishers / Lawrence and Wishart / International Publishers, Moscow - London - New York 1977, pp. 556-57 [si tratta di un passaggio non incluso nella traduzione italiana, parziale, del suddetto testo: *Resoconto dell'assemblea generale della Società democratica di Colonia* (1848), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. VII cit., p. 569, *N.d.T.*]. Nel 1866 Marx presentò inoltre una mozione per l'abolizione della carica di presidente dell'Associazione internazionale dei lavoratori.

57. Si veda Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels* cit., vol. I; J. L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 2000.

58. Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels* cit., vol. I, pp. 292-98.

59. *Marx a Weydemeyer*, 5 marzo 1852, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXXIX cit., p. 537. Weydemeyer era emigrato negli Stati Uniti. Durante la Guerra di secessione aveva prestato servizio nell'Esercito dell'Unione con il grado di colonnello. Fu probabilmente l'unico ufficiale americano a distribuire alle sue truppe delle copie delle opere di Marx (in particolare l'*Indirizzo inaugurale* dell'Internazionale del 1864).

60. Marx, *Critica al programma di Gotha* cit., p. 44.

61. F. Engels, *Introduzione* (1891) a K. Marx, *La guerra civile in Francia*, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 28; Id., *Per la critica del progetto di programma del Partito socialdemocratico* (1891), in Marx, Engels, *Opere scelte* cit., p. 1175.

62. Secondo Kautsky alla fine degli anni cinquanta Marx «pensava che in Francia i blanquisti costituissero il partito dei lavoratori propriamente detto. Essi godevano piú di altri del suo sostegno»: *Social Democracy versus Communism* (1933-34), Rand School Press, New York 1946, p. 32.

63. Marx, *La «National-Zeitung» di Berlino agli elettori di primo grado* (1849), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. VIII cit., p. 274.

64. Id., *I cartisti*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XI cit., p. 345.

65. Id., *Appunti su «Stato e anarchia»* cit., p. 125.

66. Engels, *Introduzione a «Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850» di Karl Marx* (1895), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. X cit., pp. 651, 655.

Capitolo sesto
L’esilio: 1850-1880

Segnalato dalla polizia di Colonia come «politicamente inaffidabile», all’inizio del 1845 Marx era stato costretto a esiliarsi a Bruxelles. Allo scoppio della rivoluzione sua moglie Jenny fu arrestata e interrogata. Finí con il rivelare che Karl aveva donato agli operai tedeschi di Bruxelles un’ingente somma di denaro per l’acquisto di armi. Fu anch’egli arrestato, «messo in una stanza con *un pazzo furioso*, col quale doveva battersi di continuo»[1], e infine espulso per «vagabondaggio» in direzione di Parigi. Nell’aprile del 1848 tornò a Colonia per pubblicare la «Neue Rheinische Zeitung» – il cui nome rievocava quello del suo vecchio giornale –, che divenne ben presto il principale organo del «repubblicanesimo rosso». Nel febbraio 1849 fu processato per incitamento alla ribellione. Venne assolto dopo essere stato difeso strenuamente dalla stampa libera e fu persino ringraziato dai giudici per la sua analisi informata degli eventi. Ma a maggio la pubblicazione del giornale fu vietata e Marx venne esiliato in Gran Bretagna. Arrivò a Londra agli inizi di giugno.

Qui visse per i successivi trentaquattro anni, fino alla fine dei suoi giorni. Spesso avrebbe passato il suo tempo rintanato sotto la cupola della grande sala di lettura del British Museum (la postazione G7 era la sua preferita). Nei primi tempi sprofondò nei debiti e nella povertà. In preda alla disperazione, nel 1862 fece addirittura domanda per ottenere un posto di impiegato nelle ferrovie, ma venne scartato per colpa della sua grafia illeggibile. Per un po’ fece fatica a lavorare. Cominciò a lanciarsi in svariati progetti che però portava avanti a singhiozzo. Si faceva spesso distrarre da interessi nuovi e complicati – per esempio lo studio del danese e del russo – e poi, quando non era soddisfatto dei risultati, riprendeva il progetto precedente. Un giorno diceva di volersi guadagnare da vivere come giornalista e l’altro si perdeva in questa o quella polemica che divampava contro di lui. Gli riusciva difficile concentrarsi su un solo compito e se i

risultati ottenuti non erano perfetti non era contento. Come gli scrisse Engels nel 1851, «finché hai ancora da leggere un libro che ritieni importante non ti metti mai a scrivere»[2]: il perfezionismo, che è tra le piú note cause del «blocco dello scrittore», fu anche il rovescio della sua smisurata fiducia in se stesso. Gli acciacchi cronici contribuivano a peggiorare la situazione; le scadenze degli editori divennero sempre piú relative e alla fine dedicò gli anni che gli restavano alla stesura di un'unica grande opera: *Il Capitale*. Per fortuna poteva contare sull'aiuto finanziario di Engels, che era tornato dalla Germania nel 1850 dopo aver combattuto nelle armate rivoluzionarie di Willich. Per gran parte dei successivi vent'anni lavorò nella fabbrica del padre, a Manchester, dove riceveva un salario di cento sterline all'anno piú il 10 per cento dei profitti, il che gli permise di aiutare in maniera regolare Marx (non ci è dato sapere però se gli avesse mai proposto di lavorare con lui). Dimostrando che nella pratica non era per nulla contrario all'eredità, Marx spesso si serví del denaro che gli offriva il suo amico per tenere a bada i creditori.

All'inizio dell'esilio londinese l'umile abitazione di Marx fu investita da un flusso costante di visitatori. Poi i flussi si trasformarono in vere e proprie folle ed era spesso Helene Demuth, la scaltra domestica dei Marx, a rimettere tutti quanti in riga. Come ha ricordato il giornalista Wilhelm Liebknecht, anche lui esiliato a Londra, Marx passava spesso le sue serate all'Associazione educativa dei lavoratori tedeschi, che era un vero e proprio microcosmo di convivialità socialista: «l'enorme tavolo in mogano, i luccicanti boccali di peltro, la birra schiumosa, la prospettiva di un'autentica bistecca inglese con i suoi accompagnamenti, le pipe di terracotta affusolate che invitavano a fumare»: tutto ciò lo faceva sentire a casa. Qui, tra il 1850 e il 1851, Marx dette lezioni giornaliere di economia politica agli operai: scriveva le formule sulla lavagna e dopo la spiegazione li interrogava se non gli avevano fatto nessuna domanda. Giocava a scacchi, per esempio con Liebknecht, che lo giudicava un pessimo stratega. «Quando perde diventa insopportabile», si lamentò una volta Helene dopo avergli passato un biglietto in cui Jenny lo implorava di non giocare[3]. Marx era decisamente un cattivo perdente.

In pochissimo tempo si ritrovò invischiato nei velenosi battibecchi che infiammavano la cerchia dei rifugiati tedeschi: un ambiente dilaniato da «piccole gelosie, intrighi, bassezze e rivalità», per non parlare di quelli che

spiavano per conto della polizia. A tenerli uniti era spesso l'«odio fanatico comune contro Marx», la loro «bête noire»[4]. Fu lui stesso a raccontarlo ne *I grandi uomini dell'esilio*[5], uno dei suoi classici scritti dai toni impietosi che però finí nelle mani della polizia prussiana e che non sarebbe stato pubblicato prima del 1930 («non scrivere con troppa stizza e ira», gli suggerí Jenny nel 1844. Un consiglio che ovviamente restò lettera morta[6]). Pur avendo stretto amicizia con alcuni operai Marx fu spesso deluso dai proletari in carne e ossa. «Voilà i nostri vagabondi; è una bella disgrazia dover fare la storia del mondo con gente simile…», scrisse nel 1852 di alcuni operai di Colonia[7]. I litigi erano all'ordine del giorno. Willich per esempio lo sfidò a duello. L'amico Conrad Schramm accettò di battersi al posto suo e si prese una pallottola in testa (ma sopravvisse). Marx arrivò ai ferri corti anche con Karl Schapper – dirigente della Lega dei Comunisti insieme a Willich – e con tantissimi altri esiliati che considerava dei democratici borghesi. Nel settembre 1850 la Lega si spaccò. La stragrande maggioranza degli aderenti, perlopiú operai, si schierò con Willich e Schapper, mentre con Marx restò un piccolo gruppo composto perlopiú da artigiani scolarizzati. Willich e Schapper lo espulsero dalla Lega e portarono avanti i loro progetti d'insurrezione in Germania. Non sopportavano per niente Marx, che secondo loro voleva mettersi a capo di un partito di intellettuali, e si consideravano i veri eredi proletari del movimento. L'emigrazione li avrebbe ben presto decimati, un processo che era cominciato nel 1849 con la corsa all'oro in California. Anche Marx pensò a un certo punto di andare in America: immaginiamolo nelle vesti del cercatore d'oro intento a scrutare un setaccio in Sierra Nevada, magari meditando sul plusvalore. All'inizio del 1853, comunque, la Lega venne sciolta[8].

Nel 1860 Marx fu di nuovo coinvolto in una velenosa e interminabile diatriba: accusò l'ex radicale Carl Vogt di essere al soldo di Napoleone III. E ancora una volta finí con lo sprecare tempo prezioso in un'inutile polemica. Secondo Bakunin bastava pochissimo perché si sentisse attaccato e si mettesse sulla difensiva. Restò comunque vicino ai cartisti di estrema sinistra, in particolare Ernest Jones e George Julian Harney, anche se quest'ultimo nel 1851 decise di sostenere Willich e Schapper, mentre Jones fu stroncato per aver sostenuto delle alleanze con la classe media. Per Marx, tuttavia, l'isolamento era anche un toccasana. «Io sono un *critico*», disse al

poeta Ferdinand Freiligrath nel 1860[9]. La critica la si poteva fare benissimo da soli, e al limite bastava un Engels su cui poter contare.

Sul Marx di questi anni, tanti amici, conoscenti e nemici hanno raccontato una serie di aneddoti che rivelano certi tratti salienti della sua personalità. Marx aveva come chiunque altro dei punti deboli e dei punti forti. In lui pregi e difetti erano una sola cosa. Era estremamente permaloso e le critiche lo ferivano facilmente, anche se lui poi con gli avversari poteva essere caustico e spietato. Tendenzialmente troppo sicuro di sé, vittima di una sorta di complesso messianico, voleva sempre affermare a tutti i costi la superiorità e originalità del suo pensiero. In fondo nutriva nei confronti degli altri una forma di disprezzo. Detestava la pomposità ma spesso era arrogante e dispotico. Tutti difetti, questi, che però si trasformavano in pregi nell'ambito della sua dedizione alla causa. In tanti avevano l'impressione, quando se lo trovavano davanti, che un uomo cosí intelligente e sicuro di sé non poteva non avere ragione. Marx però non aveva sempre ragione anche se non la dava mai vinta facilmente all'avversario, fosse solo per una semplice partita a scacchi. I suoi erano in gran parte i pregiudizi tipici degli uomini della sua epoca e certe sue affermazioni potevano dunque suonare razziste e antisemite, anche perché per lui quando si trattava di insultare l'avversario ogni mezzo era legittimo[10]. Il suo disprezzo per i popoli slavi rivelava una forma di orgoglio per le sue origini tedesche. Cosa abbastanza curiosa, inoltre, Marx pensava che la frenologia fosse uno strumento utile per soppesare le persone.

Come ha ricordato il radicale sassone F. A. Sorge, gli amici videro spesso in lui un «uomo disponibile, gradevole e simpatico». Un tipo geniale che amava bere birra in buona compagnia, raccontare barzellette, ridere di gusto e declamare poesie, cosa che sapeva fare meglio di chiunque altro grazie all'eccellente memoria. Poteva essere molto duro con chi lo criticava. Una volta, quando qualcuno gli chiese senza troppe cerimonie chi avrebbe lucidato le scarpe nella società futura, Marx replicò seccamente: «Tu»[11]. Ma dimostrò altrettanta gentilezza, disponibilità e ospitalità nell'aiutare i tantissimi rifugiati politici che nel corso degli anni gli chiesero accoglienza in uno dei suoi svariati domicili londinesi. Wilhelm Liebknecht lo vide quasi ogni giorno all'incirca per dodici anni e ne lodò il «cuore generoso che pulsava in maniera cosí appassionata per l'umano e per qualsiasi cosa fosse affine all'umano». Ricordò inoltre che egli «ammetteva

il disaccordo anche se non di rado si lasciava prendere dall'impeto»[12]. Un altro amico intimo, il sarto Friedrich Lessner, disse che «Marx attribuí sempre un valore straordinario al fatto di venire a contatto con gli operai e di discorrere con loro», e ricordò che «aveva un humour inossidabile» e che «rideva di tutto cuore». Lessner lo incontrò per la prima volta all'inizio del 1848. Ecco il ritratto che ne fece:

> Marx era allora ancora un giovanotto; aveva circa ventotto anni e tuttavia si imponeva di gran lunga su tutti noi. Era di media statura, spalle larghe, corporatura robusta e atteggiamento energico. Aveva la fronte alta e spaziosa, i capelli folti e corvini, lo sguardo penetrante. La bocca mostrava, già allora, quel tratto sarcastico cosí temuto dagli avversari. […] Il suo argomentare era breve, conciso e sorretto da una logica stringente. Non si dilungava in parole superflue; ogni frase era un concetto e ogni concetto un anello indispensabile nella catena della sua argomentazione. Non aveva nulla del sognatore[13].

Poi c'erano i suoi nemici. Il giornalista radicale Karl Heinzen disse che per lui Marx era «un incrocio tra un gatto e una scimmia», e ricordò una discussione in cui tuonò contro i suoi avversari dicendo «vi annienterò!» L'emigrante rivoluzionario Carl Schurz, generale dell'Unione durante la Guerra di secessione americana, disse di non aver «mai conosciuto un uomo dai modi altrettanto arroganti e fastidiosi», e ricordò il «mordace disprezzo» che Marx nutriva nei confronti di chiunque si trovasse davanti. «Ad alcuna opinione diversa dalla sua, – aggiunse Schurz, – egli concesse mai l'onore di un giudizio fosse stato pure di sufficienza. Chiunque lo contraddiceva veniva umiliato e trattato con disprezzo»[14]. Una spia della polizia che incontrò Marx intorno al 1852 identificò il «tratto dominante della sua personalità» nella «sconfinata ambizione» e nell'«amore per il potere». L'ex amico Gustav Techow scrisse: «quest'uomo avrà pure una mente raffinata ma è privo di nobiltà d'animo. *Sono convinto che la sua temibile ambizione personale abbia consumato tutto quello che in lui c'era di buono*»[15]. Secondo l'intellettuale russo Pavel Annenkov, invece, Marx era «un dittatore democratico in carne e ossa». Ecco un ritratto dettagliato di com'era quando lo incontrò, nel 1846:

> Marx era un uomo pieno di energia, forza di volontà e incrollabile sicurezza – uno che si faceva notare subito anche nell'aspetto esteriore. Folta zazzera nera sul capo, mani pelose, cappotto abbottonato in diagonale sul petto, dava l'idea di uno che sapeva farsi rispettare, qualsiasi aria avesse e qualsiasi cosa facesse. Si muoveva in maniera impacciata ma con altrettanta robustezza e decisione; nelle relazioni sociali le sue maniere erano tutt'altro che convenzionali ma facevano trasparire una forma di orgoglio e anche in un certo qual modo di prudenza; mentre la sua voce acuta, con il suo squillo metallico, si adattava perfettamente alla radicalità con cui soleva giudicare cose e persone. Marx era abituato a esprimersi esclusivamente per giudizi perentori e il modo in cui lo faceva dava un tono a tutto ciò che diceva. Questo tono faceva trasparire la ferma convinzione che fosse suo compito esclusivo controllare il pensiero altrui, legiferare su di esso e guidarlo sulla strada giusta. Dinanzi a me c'era un dittatore democratico in carne e ossa, di quelli che in genere ci si immagina solo nei momenti di fantasia [16].

Nel 1879 la principessa ereditaria Vittoria, che aveva simpatie liberali, chiese al parlamentare scozzese Mountstuart Elphinstone Grant Duff se conoscesse Marx. Questi le rispose di sí, e disse che era «un uomo di bassa statura, piuttosto mingherlino, con i capelli e la barba grigi che formano uno strano contrasto con i baffi ancora neri». La faccia «un po' rotonda, la fronte ben scolpita e ampia – uno sguardo piuttosto severo ma l'intera espressione del volto è nel complesso affabile, ben diversa da quella dell'uomo avvezzo a divorare i neonati nella culla». Secondo lui Marx era un «uomo ben informato o per meglio dire colto», anche se «un po' cinico» – era cosí che reagiva alla compagnia di gente come Grant Duff[17].

Ovviamente Marx fu anche un marito e un padre. Nel 1843 sposò il suo amore di gioventú Jenny von Westphalen (1814-1881), bellissima e ultracorteggiata figlia di nobili. Jenny aveva quattro anni piú di lui e a Londra si fece stampare dei biglietti da visita su cui esibiva il titolo di «baronessa» [18], cosa che però non le serviva a granché: una volta un giornale tedesco riferí di un banchetto di Capodanno a cui era «seguito un programma musicale e di recitazione, nel quale la signora Marx ha dato prova del suo straordinario talento recitativo [...]. Quando delle donne eccellenti agiscono per l'istruzione del proletariato se ne ricava una favorevole impressione» [19]. Secondo Lessner «l'ottima signora Marx» era «una donna alta, molto bella, dall'aspetto signorile, ma cosí

straordinariamente benevola, amabile, spiritosa e cosí libera da ogni superbia e rigidezza che, vicino a lei, ci si sentiva a casa, a proprio agio, come con la propria madre o sorella»[20]. Jenny fece otto figli con «il moro», cosí lei ed Engels chiamavano Marx, che era scuro di carnagione. I due furono sempre molto legati ma la loro vita insieme fu messa a dura prova dalle ristrettezze e dalla povertà. Negli ultimi anni fecero vita separata, lei era spesso arrabbiata e irascibile sia con lui sia con i figli. E spesso ci si metteva anche il carattere di Marx. Karl non fu mai bravo a gestire il denaro e già da studente chiedeva spesso dei prestiti al padre. Il fatto di conoscere il capitalismo nei minimi dettagli non lo aiutò granché nella gestione dell’economia domestica. Comunque sia Karl sia Jenny condividevano un sentimento di solidarietà nei confronti dei poveri. Jenny seguí passo dopo passo l’odissea intellettuale di Marx, lesse Feuerbach e trascrisse le bozze delle sue opere. Quando si sposarono, nel 1843, Marx portò con sé in luna di miele quarantacinque libri e riempí duecentocinquanta pagine di appunti. Ben presto comunque Jenny rimase incinta.

Durante l’esilio parigino del 1843-44 i Marx fecero una normale vita borghese. Tra i loro amici c’erano i poeti Heinrich Heine e Georg Herwegh, il giovane hegeliano Arnold Ruge e il futuro antagonista di Marx, Bakunin, secondo il quale il confronto con Marx fu «sempre istruttivo e pieno d’intelligenza quando non era animato da un odio meschino (cosa, purtroppo, molto frequente)»[21]. A Bruxelles, nel 1845, Marx fu costretto a rinunciare all’attività politica e dovette fare affidamento sui prestiti di Engels. Questi frequentava un’irlandese di classe operaia di Manchester che Jenny, in occasione di un ballo, si rifiutò di farsi presentare: i pregiudizi di classe erano duri a morire anche in casa Marx. La madre di Jenny inviò loro la fedele domestica Helene Demuth per aiutarli nella gestione della casa. «Lenchen» (da «Helenchen», vezzeggiativo di Helene, *N.d.T.*) restò con la famiglia fino al 1883 – anno in cui passò a fare la governante di Engels –, e quando morí venne sepolta nel cimitero di Highgate accanto a Karl e Jenny. È appurato che Lenchen ebbe un figlio da Marx nel 1851, Frederick Demuth: Marx chiese a Engels di riconoscerlo e poi venne dato in adozione a una famiglia di operai inglesi. «Freddy» divenne macchinista e fu sempre molto legato alla sorellastra Eleanor, malgrado l’enorme shock che Engels le provocò quando, in punto di morte, le rivelò il segreto della sua paternità[22].

La vita di Jenny fu un vero e proprio calvario. La prima figlia dei Marx, che si chiamava anche lei Jenny, nacque nel 1844. Poi venne Laura, nata a Bruxelles nel 1845. E poi ancora Edgar, detto «Musch», «micio», nel dicembre 1846. Edgar era l'«anima» della casa e morí di febbre gastrica tra le braccia di Marx nell'aprile del 1855. Marx adorava i bambini – come spesso notavano anche gli ospiti – e a volte si fermava a giocare con i piccoli incontrati per strada durante le sue passeggiate. Quando Edgar morí scrisse: «solo ora so cosa sia una vera sventura»[23]. Jenny dette alla luce un quarto figlio, Heinrich, nel novembre del 1849, che però nacque con gravi problemi di salute. Gli ufficiali giudiziari non esitarono a sequestrare la culla mentre il piccolo era in punto di morte. Anche un'altra figlia, Franziska, visse pochissimo (1851-1852), e Jenny fu costretta a chiedere l'elemosina per comprare la bara. Eleanor nacque nel 1855, mentre un altro figlio morí appena nato nel 1857, i Marx non ebbero neanche il tempo di dargli un nome. Nel 1860 i bambini furono allontanati da casa perché la mamma aveva contratto il vaiolo. Marx si occupò di Jenny con «estrema premura», scrisse lei[24]. «Lo sa il diavolo che disdetta abbiamo», si lamentò lui con Engels[25].

Tra il 1850 e il 1856 i Marx vissero in una situazione di pressoché totale squallore in un appartamento di Dean Street, a Soho, quartiere in cui all'epoca due stanze potevano ospitare anche otto persone che in genere si nutrivano solo di pane e di patate. Le spie prussiane li tenevano costantemente d'occhio: prendevano nota dei visitatori, li marcavano stretti sugli omnibus e nei caffè. Una volta Marx raccontò: «In genere non sono uno che fiuta le spie. Ma qui questo tipo mi ha apertamente e incontestabilmente seguito per ogni dove. Ieri la cosa mi ha seccato, mi sono girato e ho fissato quel tipo con il mio famigerato monocolo. E lui cosa ha fatto? Si è tolto molto umilmente il cappello e oggi mi ha risparmiato le sue attenzioni»[26]. Una volta una spia entrò addirittura in casa. Ecco un estratto del verbale di questa sua visita nel quartier generale della rivoluzione planetaria: «si cercherebbe inutilmente un solo mobile pulito e in buone condizioni: tutto è rotto, sgangherato e a pezzi, coperto da uno spesso strato di polvere, e tutto è in disordine». Nel salone c'era «una gran tavola di venerando aspetto, ricoperta di tela cerata; essa scompare sotto i manoscritti, i giornali, i libri, i balocchi dei ragazzi, gli stracci e i lavori della signora Marx; vi si può anche notare qualche tazzina dai bordi

sbocconcellati, cucchiaini sporchi, coltelli, forchette, un candeliere, dei bicchieri, un calamaio, delle pipe olandesi, cenere di tabacco, tutto alla rinfusa su questa unica tavola». L'appartamento era interamente avvolto in una «densa nuvola di fumo, prodotta dal carbone e dal tabacco»[27]. Un posto per nulla adatto a una famiglia e che non rispecchiava minimamente l'immagine di un'umanità emancipata dalle sue catene.

Le crisi finanziarie di casa Marx erano piú regolari di quelle del sistema capitalista. In questi anni i creditori e i prestatori del banco di pegni divennero una presenza familiare nella vita dei Marx, uno di loro lo chiamavano addirittura «zio». Una volta Karl voleva dare in pegno l'argenteria della famiglia di Jenny e venne arrestato con l'accusa di averla rubato, passando un giorno e mezzo in guardina. Nell'inverno del 1852 non poté nemmeno uscire da casa, perché il suo cappotto era stato dato in pegno. Capitò almeno un'altra volta: quando stava per uscire *Il Capitale* i suoi abiti e l'orologio si trovavano al banco dei pegni. Non appena poteva Marx fuggiva da casa. Usciva intorno alle nove del mattino e si dirigeva verso gli spazi ovattati della sala di lettura del British Museum (il posto piú fresco di Londra nelle calde giornate estive, disse una volta). Pranzava alla mensa del museo e rincasava tardi, spesso fermandosi in uno dei pub di Tottenham Court Road. Una sera, dopo aver fatto il giro di diciotto locali, Marx, Edgar Bauer e Liebknecht ruppero dei lampioni e vennero inseguiti per un po' dai poliziotti. Si racconta che quella notte un Marx ubriaco fradicio avesse giurato a un gruppo di Odd Fellows che la Germania avrebbe infine trionfato sugli altri paesi. Lavorava spesso di notte, dormiva pochissimo e metteva a rischio la sua salute. Di tanto in tanto scriveva pezzi brevi per i giornali, soprattutto per il «New-York Daily Tribune». Certamente non giovava alla sua salute il fatto di fumare di continuo, e i sigari piú economici, poi. A causa del troppo lavoro notturno aveva spesso problemi agli occhi. Per non parlare delle emorroidi, dei problemi al fegato, dei reumatismi alla schiena e al braccio destro, oltre a una fastidiosa malattia della pelle che gli causava dolorose bolle o pustole – i «mostri», li chiamava – che spesso lo costringevano a scrivere in piedi. Soffriva inoltre di insonnie ricorrenti. Nonostante tutti questi problemi i figli ricordavano tantissimi momenti felici passati col papà, per esempio quando si arrampicavano sulle sue spalle per giocare all'asino oppure quando leggeva ad alta voce Omero e Shakespeare.

Nel 1856 un'eredità pose un freno alla miseria: i Marx poterono finalmente affittare una casetta nei pressi di Hampstead Heath. Riuscirono a darsi una «parvenza di rispettabilità»[28] e a far studiare le ragazze all'Istituto femminile di South Hampstead. I problemi finanziari però continuarono. Marx pensò a un certo punto di dichiarare bancarotta e la sua malattia della pelle si ripresentò. Finalmente a partire dal 1864 si trasferirono in un'abitazione piú spaziosa e grazie a delle ulteriori eredità si liberarono definitivamente dei debiti. Quell'anno dettero addirittura un ballo. Inoltre Marx guadagnò piú di 400 sterline speculando sul mercato azionario con un capitale di 1500 sterline, gongolando all'idea di «togliere denaro ai propri nemici»[29]. Due anni dopo, però, si ritrovò di nuovo a elemosinare a Engels i soldi dell'affitto.

Quando il primo volume della «Bibbia della classe operaia» – cosí era definito *Il Capitale*, ricordò Engels[30] – venne finalmente pubblicato, nel 1867, furono in pochi a leggerlo. La nuova opera non portò la benché minima tregua sul versante finanziario. Marx rievocò sommessamente le amare chiose della madre: «Come aveva ragione mia madre! "Se solo Karell (diminutivo di Karl, *N.d.T.*) avesse fatto del capitale, eccetera"»[31]. In seguito non riuscí a ritornare sulle sue ricerche e il resto non fu mai pubblicato. Comunque sia nel 1868 aveva raggiunto un tale grado di rispettabilità da essere nominato «Constable of the Vestry of St Pancras», «Connestabile dell'assemblea parrocchiale di san Pancrazio», una carica minore e perlopiú onorifica. Il governo britannico gli negò invece la cittadinanza (una comunicazione confidenziale di Scotland Yard sosteneva che non era stato «fedele né al suo re, né al suo paese»[32]). Nel 1869 Engels vendette la fabbrica di cotone del padre, che gli aveva fruttato un reddito di mille sterline l'anno (equivalenti a circa quattrocentomila sterline di oggi) e da quel momento in poi versò a Marx uno stipendio annuo di trecentocinquanta sterline. Gli inviava il denaro ogni settimana in banconote da cinque o dieci sterline tagliate a metà, per dissuadere eventuali ladri. Questi soldi erano usati tra l'altro per aiutare i tantissimi rifugiati, politici e non, che bussarono alla porta di casa Marx tra la fine degli anni settanta e l'inizio degli anni ottanta. Di loro si occupava in parte Lenchen, descritta in un articolo della stampa americana come una «vecchia tedesca» che chiedeva lettere di presentazione a tutti quelli che volevano entrare[33]. Tra i tanti visitatori inglesi ci fu anche H. M. Hyndman, un ex

agente di borsa convertitosi al comunismo che elogiò il «genio indiscusso» di Marx[34]. Hyndman voleva creare un partito politico della classe operaia, ma le sue opere, in special modo *England for all* («L'Inghilterra per tutti», 1881), riprendevano, modificandoli, interi passaggi del *Capitale* senza il permesso dell'autore. Ciò com'era prevedibile causò la rottura con Marx. In ogni caso la «Federazione democratica» di Hyndman, fondata nel 1881 e ribattezzata «Federazione socialdemocratica» nel 1884, divenne la piú importante organizzazione di questo genere in Gran Bretagna.

Jenny morí di cancro il 2 dicembre 1881. Le figlie ebbero destini altrettanto infelici[35]. Adoravano Marx e affrontarono la vita con lo stesso perfezionismo esagerato del padre. Jenny sposò un giornalista e rivoluzionario francese, Charles Longuet, che morí anche lui di cancro all'inizio del 1883. Eleanor Marx, detta «Tussy», andò a vivere nel 1872 con lo scrittore Edward Aveling, che all'epoca era già sposato. Ebbe un ruolo di primo piano nella Federazione socialdemocratica e poi – dopo la scissione di quest'ultima – nella Lega socialista, in cui militò anche William Morris. Infaticabile attivista, organizzatrice e dirigente sindacale, Eleanor fu l'autentica erede politica del padre e andò addirittura negli Stati Uniti per tenere una conferenza sul comunismo. Era l'unica in famiglia a definirsi ebrea, imparò lo yiddish e una volta disse che i momenti piú belli della sua vita li aveva passati con i lavoratori ebrei dell'East End. Aveling, però, dipendeva troppo dal portafoglio di Engels e aveva tantissime ammiratrici. Quando questi sposò una giovane attrice, Eleanor, che pure sosteneva il principio dell'amore libero, si avvelenò. Era il marzo del 1898[36]. Quanto a Laura, nonostante l'iniziale disapprovazione di Marx sposò il socialista francese di origini cubane Paul Lafargue. Si suicidarono insieme nel 1911 dopo aver concluso che alla loro età non avrebbero piú potuto essere d'aiuto alla causa[37]. Marx, comunque, non sopportava granché i mariti delle figlie: «Longuet ultimo proudhoniano e Lafargue ultimo bakuniniano! *Que le diable les emporte!*», si lamentò una volta con Engels[38]. Una volta disse che il suo piú grande rimpianto non era di aver sacrificato la vita alla causa della rivoluzione, cosa che avrebbe rifatto volentieri, ma di essersi sposato, perché cosí facendo aveva causato tante sofferenze ai suoi familiari e ancor piú a se stesso. Anche se Marx amò con tutto il cuore i suoi figli, questa era la pura e semplice verità.

1. F. Engels, *L'espulsione di Marx da Bruxelles* (1848), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. VI cit., p. 573.
2. *Engels a Marx*, 3 aprile 1851, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXXVIII cit., p. 255.
3. W. Liebknecht, *Karl Marx. Biographical Memoirs* cit., p. 121.
4. *Marx a Hermann Ebner*, seconda metà di agosto 1851, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXXVIII cit., pp. 589-90.
5. Marx, *I grandi uomini dell'esilio* (1852), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XI cit. Su questo periodo si veda C. Lattek, *Revolutionary Refugees. German Socialism in Britain, 1840-1860*, Routledge, London - New York 2006.
6. *Jenny Marx a Karl Marx*, 21 giugno 1844, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. III cit., p. 585.
7. *Marx a Adolf Cluss*, 20 luglio 1852, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXXIX cit., p. 567.
8. Liebknecht, *Karl Marx. Biographical Memoirs* cit., pp. 79, 113-15, 127, 158. Schapper apparentemente era uno che rifiutava il ruolo di leader: K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, *Briefwechsel*, I, *Bis April 1846*, Dietz, Berlin 1975, p. 526.
9. Citato in J. Seigel, *Marx's Fate. The Shape of a Life*, Princeton University Press, Princeton 1978, p. 231.
10. Punto sul quale i biografi non concordano: si veda per esempio S. K. Padover, *Karl Marx. An Intimate Biography*, McGraw-Hill, New York 1978, pp. 170-71. Rinvio inoltre agli argomenti di Engels contro l'antisemitismo: Id., *Sull'antisemitismo (Da una lettera indirizzata a Vienna)*, in M. Massara (a cura di), *Il marxismo e la questione ebraica*, Edizioni del Calendario, Milano 1972. Marx definí Lassalle «negro ebreo»: *Marx a Engels*, 30 luglio 1862, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLI cit., p. 289.
11. *Marx and Engels through the Eyes of Their Contemporaries* cit., pp. 127, 184.
12. Liebknecht, *Karl Marx. Biographical Memoirs* cit., pp. 11, 71.
13. Lessner, *Ricordi di un operaio comunista* cit., pp. 31, 84-85.
14. R. Payne, *Marx*, W. H. Allen, London 1968, pp. 154-56; *The Reminiscences of Carl Schurz*, The McClure Company, New York 1907, p. 139.
15. Payne, *Marx* cit., p. 321.
16. P. V. Annenkov, *The Extraordinary Decade. Literary Memoirs* (1880), University of Michigan Press, Ann Arbor 1968, pp. 167-68.
17. *Sir Montstuart Elphinstone Grant Duff's Account of a Talk With Karl Marx. From a letter to Crown Princess Victoria*, in Marx, Engels, *Collected Works*, vol. XXIV, *Marx and Engels. 1874-1883*, Progress Publishers / Lawrence and Wishart / International Publishers, Moscow - London - New York 1987, p. 580.
18. H. F. Peters, *Jenny la rossa. Una vita con Karl Marx*, Mursia, Milano 1989, p. 117.
19. *Ibid.*, pp. 78-79.

20. Lessner, *Ricordi di un operaio comunista* cit., p. 84.

21. Citato in Wheen, *Karl Marx: una vita* cit., pp. 65-66.

22. Lenin conobbe Fredrick Demuth nel corso di uno dei suoi soggiorni londinesi. Fredrick morí nel 1929 e militò nel Partito laburista di Hackney. Suo figlio Harry ricordò che con suo padre entrava nell'abitazione di Engels, in Regent's Park Road, dalla porta di servizio.

23. *Marx a Engels*, 12 aprile 1855, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXXIX cit., p. 465.

24. *Jenny Marx a Louise Weydemeyer*, 11 marzo 1861, in Marx, Engels, *Collected Works*, vol. XLI, *Marx and Engels. 1860-1864*, Progress Publishers / Lawrence and Wishart / International Publishers, Moscow - London - New York 1985, p. 573.

25. *Marx a Engels*, 23 novembre 1860, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLI cit., p. 125.

26. *Marx a Jenny Marx*, 25 agosto 1871, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIV, *Lettere luglio 1870 - dicembre 1873*, Editori Riuniti, Roma 1990, p. 282.

27. Citato in B. I. Nikolaevskiy, O. J. Maenchen-Helfen, *Karl Marx. La vita e l'opera*, Einaudi, Torino 1969, p. 274.

28. *Marx a Engels*, 15 luglio 1858, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XL, *Lettere 1856-1859*, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 357.

29. *Marx a Lion Philips*, 25 giugno 1864, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLI cit., p. 719.

30. F. Engels, *Prefazione all'edizione inglese* (1886), in Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo* cit., p. 56.

31. *Marx a Engels*, 30 aprile 1868, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIII cit., p. 82.

32. Riportato in Wheen, *Karl Marx: una vita* cit., p. 316.

33. *Intervista a Karl Marx*, in «The Chicago Tribune», 18 dicembre 1878, in A. Salsano (a cura di), *Antologia del pensiero socialista*, vol. II, *Marxismo e anarchismo*, Laterza, Bari 1980, p. 379.

34. H. M. Hyndman, *The Record of an Adventurous Life*, Macmillan & Co., London 1911, p. 288.

35. Dei ritratti personali di ciascuna si ritrovano in O. Meier (a cura di), *The Daughters of Karl Marx. Family Correspondence, 1866-1898*, André Deutsch, London 1982.

36. Sulla vita di Eleanor si veda: C. Tsuzuki, *Eleanor Marx*, Mondadori, Milano 1972; Y. Kapp, *Eleanor Marx*, 2 voll., Einaudi, Torino 1977-80; R. Holmes, *Eleanor Marx. A Life*, Bloomsbury, London 2014.

37. Si veda L. Derfler, *Paul Lafargue and the Founding of French Marxism, 1842-1882*, Harvard University Press, Harvard 1991.

38. *Marx a Engels*, 11 novembre 1882, in K. Marx, F. Engels, *Carteggio*, vol. VI, *1860-1883*, Rinascita, Roma 1953, pp. 397-98. In seguito Lafargue avrebbe scritto *Le droit à la paresse* (1883), una difesa dai toni satirici del tempo libero che prendeva di mira l'ossessione moderna del lavoro: P. Lafargue, *Il diritto all'ozio*, La Vita Felice, Milano 2016.

Capitolo settimo
L’economia politica

Chi si avvicina agli scritti economici di Marx in genere si interessa piú al fatto che il capitalismo produce sfruttamento e disuguaglianza, ingiustizia e povertà, miseria e crisi croniche, e meno al modo in cui tutto ciò avviene esattamente [1]. In questo capitolo cercheremo invece di capire perché Marx attribuí un’importanza decisiva alla teoria del plusvalore, che secondo lui sta alla base di quei processi. Proveremo inoltre a stabilire in che misura la teoria dell’alienazione, la critica della divisione del lavoro e l’idea di sviluppo a tutto tondo elaborata nel 1844 furono mantenute nelle opere della maturità, nonché il modo in cui secondo Marx doveva funzionare un sistema socialista di produzione e di scambio. Mostreremo infine che egli si serví della cooperazione per tenere insieme tutti questi temi, e che era ormai proprio la cooperazione, con la sua valenza politica, a dare un senso alla teoria dell’alienazione. In questo quadro terremo altresí conto dei *Grundrisse* o *Lineamenti fondamentali della critica dell’economica politica* – la «piú completa» delle opere di Marx secondo McLellan [2]. Redatti nel biennio 1857-58, i *Grundrisse* costituiscono un primo nucleo del *Capitale* e restarono inediti fino al 1939. Nell’elaborarli Marx riprese i taccuini degli anni 1843-45: un’indicazione preziosa per individuare gli elementi di continuità tra i due periodi. Ma passiamo innanzitutto a una breve presentazione del capolavoro di Marx [3].

«È come se il libro disgraziato non dovesse mai giungere alla fine. Incombe su noi tutti come un incubo», scrisse Jenny a Engels nel novembre 1863 [4]. Alla fine il primo libro del «leviatano» [5] di Marx, *Il Capitale. Critica dell’economia politica*, vide la luce nel 1867, ad Amburgo. Sarebbero passati vent’anni prima che venisse pubblicato in Inghilterra. Ciò che distingue *Il Capitale* dagli altri scritti economici di questi anni (rimasti tutti allo stadio di abbozzo) è lo stile raffinato, nonché la rigorosa organizzazione e il ritmo incessante della trattazione. Inoltre Marx fa un

ampio uso di dati empirici – spesso tratti dai rapporti degli ispettori di fabbrica, i «Blue Books» – per spiegare nei dettagli che cos'è il capitale e come funziona. L'inevitabile conclusione è che nel capitalismo le persone valgono poco o nulla dinanzi al profitto.

Difficilmente i lettori sono riusciti ad addentrarsi nel cuore di questo libro. Per molti, in effetti, leggere *Il Capitale* è un po' come farsi strada nella giungla. Marx lo definí «il missile piú tremendo che mai sia stato scagliato in testa ai borghesi»[6]. Su questo aveva certamente ragione, ma resta però che quando lo si legge si è subissati da una massa di informazioni estremamente complicate, per non parlare di quando si arriva alle formule matematiche. E anche se Marx disse di aver solo «civettato» con il metodo hegeliano[7], il linguaggio di questo libro risulta spesso astruso. Tanti celebri lettori del *Capitale* hanno perso la bussola all'inizio del viaggio, ritornando subito sui loro passi. William Morris provò ad affrontarlo intorno al 1883 e ricordò in seguito i «supplizi» e lo «stato di confusione mentale» provocati dalle «analisi economiche di questa grande opera»[8]. Il leader socialdemocratico tedesco August Bebel riuscí a stento a superare le prime pagine. Fidel Castro si vantò invece di essere arrivato a pagina 370, quindi all'incirca a metà strada[9]. Mentre Ho Chi Minh lo usò addirittura come cuscino, sperando forse di ricevere per infusione ciò che non era riuscito a ottenere studiando[10]. I non economisti avrebbero perlopiú evitato un confronto serrato con quest'opera.

Di tanto in tanto, però, *Il Capitale* offre ai suoi lettori dei panorami di una bellezza e grandezza sorprendenti, e ciò forse spiega perché Marx lo definí un'«opera d'arte»[11]. Si tratta di un libro che celebra lo spirito dell'ironia e della satira, un testo ricco di riferimenti letterari che spingono il lettore a chiedersi se si tratti per davvero di un'opera di economia. In un certo senso *Il Capitale* è piuttosto un libro su ciò che è umano e ciò che non lo è, un libro sulla liberazione e sulla schiavitú, il tutto declinato con toni magniloquenti e a tratti apocalittici. È un'opera penetrante e coinvolgente, che offre al lettore una serie di ritratti dettagliati delle sofferenze patite dai lavoratori e della selvaggia brutalità della vita di fabbrica. Un libro che lascia senza parole. In esso viene mostrata l'incredibile sfrontatezza con cui il capitale, seguendo una logica epocale, si impone sulla storia passata e presente devastando come un Gengis Khan tutto ciò che trova sul suo cammino. Forse ai nostri giorni pochi ormai si interessano alla teoria

economica contenuta in quest'opera, che però resta senza ombra di dubbio un classico della storia sociale moderna.

Il Capitale è altresí una sorta di favola morale che promette un lieto fine e una redenzione al culmine della lotta titanica che vede contrapposti gli integerrimi poveri ai nefandi ricchi. Ma può anche essere letto come un'enorme invettiva moralistica contro un intero sistema e la squallida avidità che lo alimenta. «Noi *saremmo spaventati dalle nostre proprie condizioni*, – scrisse Marx nella *Prefazione alla prima edizione* tedesca, – se i nostri governi e i nostri parlamenti insediassero periodicamente commissioni d'inchiesta sulle condizioni economiche, se tali commissioni venissero fornite di pieni poteri per la ricerca della verità, come in Inghilterra», scagliandosi poi contro «le passioni piú ardenti, piú meschine e piú odiose del cuore umano, le Furie dell'interesse privato». Il capitalismo poteva esistere in «forme piú brutali o piú umane, a seconda del grado di sviluppo della classe operaia stessa»[12]. Marx comunque non voleva fare dei proclami e chiarí che al centro della trattazione c'erano le «persone» intese esclusivamente come «*personificazioni di categorie economiche, incarnazione di determinati rapporti e di determinati interessi di classe*»[13]. Una realtà che tutti noi abbiamo di continuo sotto gli occhi e che Marx ci spinge a confrontare con quella che invece dovrebbe essere la «normale» condizione umana. Si pensi a certe sue considerazioni sulla giornata lavorativa:

> con il prolungamento della giornata lavorativa, la produzione capitalistica, che è essenzialmente produzione di plusvalore, assorbimento di pluslavoro, non produce dunque soltanto il *deperimento* della forza lavoro umana, che vien derubata delle sue condizioni normali di sviluppo e di attuazione, morali e fisiche; *ma produce anche l'esaurimento ed estinzione precoce della forza lavoro stessa*; essa prolunga il *tempo di produzione* dell'operaio entro un termine dato, mediante l'accorciamento del *tempo che questi ha da vivere*[14].

E ancora:

> il capitalista, cercando di rendere piú lunga possibile la giornata lavorativa e, quando è possibile, cercando di farne di *una* due, sostiene il suo diritto di compratore. Dall'altra parte, la natura specifica della merce venduta implica un limite del suo consumo da

parte del compratore, mentre l'operaio, volendo limitare la giornata ad una grandezza normale determinata, sostiene il suo diritto di venditore. Qui ha dunque luogo una *antinomia*: diritto contro diritto, entrambi consacrati dalla legge dello scambio delle merci. Fra diritti eguali decide la *forza*[15].

Il capitalismo punta a massimizzare lo sfruttamento del lavoratore prolungando la giornata lavorativa – il che produce quello che Marx chiamava il plusvalore «assoluto» – e aumentando e razionalizzando il lavoro per aumentare la produzione – che genera un plusvalore «relativo». Ora, per lui solo la società poteva «costringere» il capitale ad avere dei «riguardi» nei confronti dell'operaio, ponendo un freno al suo strapotere e garantendo una giornata di lavoro «normale»[16]. Una battaglia cominciata con Owen, che era stato il primo a battersi per ridurre l'orario di lavoro. I suoi esperimenti, un tempo derisi come «utopie comuniste», erano ormai parte integrante delle leggi sulle fabbriche[17]. Secondo Marx ciò dimostrava chiaramente che le presunte «leggi naturali» del capitalismo potevano essere cambiate se si fosse accresciuta la coscienza della loro disumanità.

L'obiettivo centrale del *Capitale* è «*svelare la legge economica del movimento della società moderna*»[18]. Il primo libro prende le mosse da un'analisi delle merci e del loro valore d'uso e di scambio. Quest'ultimo è determinato dalla quantità di lavoro astratto o «tempo di lavoro socialmente necessario»[19] che tale valore di scambio rappresenta, ossia la quantità di lavoro generalmente necessaria per produrre quel valore in condizioni normali. Il lavoro non retribuito accumulato dal datore di lavoro in forma di capitale sta alla base dell'accumulazione e dell'industria moderna. La conseguenza dell'incessante ricerca di profitto è che il tenore di vita dei lavoratori tende a restare a livelli minimi. Il secondo e il terzo libro del *Capitale*, pubblicati da Engels nel 1885 e nel 1894, prendono in esame la circolazione del capitale inteso in tre modi: come capitale monetario, capitale mercantile e capitale produttivo. Tutti e tre obbediscono al principio generale secondo cui il valore ha sempre bisogno di aumentare. Ma il processo di accumulazione non si svolge in maniera fluida. Nei *Grundrisse* la caduta del tasso o «saggio» di profitto viene presentata come «la legge piú importante della moderna economia politica»[20]. Tale fenomeno può essere mitigato da altri fattori quali per esempio un accrescimento della massa assoluta del profitto concomitante a

un'espansione del sistema, oppure l'intensificazione dello sfruttamento o ancora il raggiungimento di tassi di profitto piú elevati nel commercio estero. Per questo la caduta del saggio di profitto è una «tendenza» o addirittura un fattore chiave di quelle crisi ricorrenti che dimostrano l'instabilità di fondo dell'intero sistema. Marx elabora inoltre un'analisi della rendita. Il terzo volume riassume la fisionomia del capitalismo in due tratti fondamentali: la produzione di beni nella forma delle merci e la generazione di plusvalore quale suo obiettivo precipuo e movente decisivo.

Al centro del *Capitale* c'è la «*legge assoluta, generale dell'accumulazione capitalistica*»[21], ossia il desiderio di trarre profitto dalla ricchezza. Ciò significa che quanto piú aumentano la ricchezza, il capitale, la massa dei lavoratori e la produttività, tanto piú si accresce la miseria in cui versa la maggioranza della popolazione: un'idea che richiama alla mente un passaggio dei «Manoscritti» del 1844 in cui si legge che «l'operaio diventa tanto piú povero quanto piú produce ricchezza»[22]. Nel *Capitale*, però, abbiamo a che fare con una descrizione empirica della situazione di una determinata classe e non con una definizione filosofica dell'alienazione dei lavoratori. Gli economisti si sono chiesti a lungo se il Marx del 1867 pensasse all'impoverimento in termini assoluti, dunque come uno sprofondare in una situazione di assoluta povertà, o relativi, ossia come aumento del divario tra ricchi e poveri – fermo restando che il tenore di vita di questi ultimi avrebbe comunque potuto aumentare. Lo stesso Marx avrebbe in seguito cambiato idea su questo punto: secondo lui, scrisse Engels in una lettera a Bebel del 1875, le leggi del salario restavano «molto elastiche»[23]. I salari reali erano aumentati a piú riprese a partire dalla metà del XIX secolo, ma in altri casi erano diminuiti, per esempio nel corso dell'ultimo decennio. A governare il tutto nelle vesti di principio generale c'era la competizione del mercato, che non era una «legge naturale» ma un processo che poteva essere storicamente superato. Marx criticò aspramente l'analisi della «legge ferrea dei salari» del socialista tedesco Ferdinand Lassalle: questi aveva affermato in una logica malthusiana che il declino dei salari era inevitabile, in quanto qualsivoglia aumento era precluso dall'accrescimento dei nuclei familiari. Nei *Grundrisse* Marx stroncò ugualmente di John Stuart Mill, il quale aveva sostenuto che le leggi della produzione erano governate da «leggi di natura eterne, indipendenti dalla

storia»[24] ed erano radicate in una «scienza» dei «fatti»[25]. Ad ogni modo l'accumulo di capitale assicurava altresí la tendenza alla caduta del saggio di profitto. Nel frattempo la meccanizzazione e la concorrenza generavano delle crisi di sovrapproduzione di merci.

La celebre analisi marxiana sul «carattere di feticcio delle merci e il suo arcano» è stata solitamente annoverata tra le principali innovazioni del *Capitale*[26]. Oggi, tuttavia, è ormai appurato che il suo nucleo essenziale si trova nei «Manoscritti» del 1844. Il bolscevico Nikolaj Bucharin ne propose una sintesi efficace: «I rapporti tra uomini si presentano come rapporti tra merci». Già in precedenza Marx aveva detto che «la moneta non è una cosa, è un rapporto sociale»[27]. Nel *Capitale* sostiene che «l'arcano della forma merce consiste dunque semplicemente nel fatto che tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi restituisce anche l'immagine del rapporto sociale tra i produttori e il lavoro complessivo, mostrandolo come un rapporto sociale fra oggetti esistente al di fuori degli stessi produttori». Attraverso un processo di reificazione («Verdinglichung» ossia, letteralmente, «cosificazione») «il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini» assume «la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose». Come nella «regione nebulosa» del «mondo religioso», «i prodotti del cervello umano paiono come figure indipendenti, dotate di vita propria»[28].

Qui l'analisi di Marx ritrova le sue origini feuerbachiane, salvo che le merci non sono immaginarie come le divinità ma costituiscono piuttosto una proiezione simbolica dei rapporti sociali reali. Si pensi a certe espressioni che leggiamo spesso nei giornali: «oggi i mercati…», oppure «questo mese la crescita dell'economia…» Esse rinviano a qualcosa di impersonale e non a persone concrete, reali. «L'economia va bene» significa che «le aziende fanno buoni profitti» e che «le azioni sono in crescita», ma non necessariamente che «i salari sono buoni e crescono».

Il denaro è una specifica forma di «merce universale» che gioca un ruolo determinante nel processo di occultamento di questi rapporti. La teoria dell'alienazione di Hegel sosteneva che abbiamo bisogno di riconoscerci in quelle cose che stanno al di fuori di noi e che sono frutto della nostra creazione; nel *Capitale* Marx sviluppa questa intuizione hegeliana in

maniera sostanziale. Il mondo sociale, la tecnologia e i rapporti economici scaturiscono da uno sforzo umano congiunto. Il fatto di rispecchiarci in essi li fa diventare parte integrante della sfera pubblica, li rende un prodotto della volontà umana e ci fa realizzare che siamo degli esseri pubblici, collettivi, insomma degli esseri umani e non solo dei lavoratori sfruttati. Si tratta di un processo fondamentalmente politico. Marx scrive che «la figura del processo vitale sociale, cioè del processo materiale di produzione, si toglie il suo mistico velo di nebbie soltanto quando sta, come prodotto di uomini liberamente uniti in società, sotto il loro controllo cosciente e condotto secondo un piano»[29]. Il problema dell'alienazione è cosí risolto: solo l'organizzazione democratica del lavoro può dissipare l'ideologia e il feticismo, sostituendo delle presunte «leggi naturali» con una volontà cosciente.

Il primo volume del *Capitale* si conclude con un celebre passaggio sulla futura incompatibilità tra la centralizzazione del capitale e la socializzazione del lavoro. «L'accumulazione di ricchezza all'uno dei poli è dunque al tempo stesso accumulazione di miseria, tormento di lavoro, schiavitú, ignoranza, brutalizzazione e degradazione morale al polo opposto, ossia dalla parte della classe *che produce il proprio prodotto come capitale*»[30]. Il capitalismo, sorto «sotto la spinta delle passioni piú infami, piú sordide e meschinamente odiose»[31], sarebbe scomparso con «la ribellione della classe operaia che sempre piú s'ingrossa ed è disciplinata, unita e organizzata dallo stesso meccanismo del processo di produzione capitalistico». Alla fine, spiega Marx,

> il *monopolio del capitale diventa un vincolo del modo di produzione*, che è sbocciato insieme ad esso e sotto di esso. La centralizzazione dei mezzi di produzione e la socializzazione del lavoro raggiungono un punto in cui diventano incompatibili col loro involucro capitalistico. Ed esso viene spezzato. *Suona l'ultima ora della proprietà privata capitalistica. Gli espropriatori vengono espropriati*[32].

È cosí che attraverso «l'espropriazione di pochi usurpatori da parte della massa del popolo […] la produzione capitalistica genera essa stessa, con l'ineluttabilità di un processo naturale, la propria negazione»[33].

Purtroppo per Marx, però, *Il Capitale* restò lettera morta. A ben poco servirono le svariate recensioni anonime e sotto pseudonimo che lui ed

Engels scrissero per «battere il tamburo»[34]. Engels provò a far sembrare che il libro fosse attaccato «*dal punto di vista borghese*», ma queste sue «ricette», come le chiamava Marx, non riuscirono a far aumentare le vendite[35]. Quanto efficaci fossero tali ricette resta d'altronde discutibile: una delle recensioni, per esempio, cominciava dicendo: «Questo libro deluderà molti lettori»[36]. Inoltre Engels accusava Marx di vergognarsi «come una verginella» quando bisognava promuovere il libro[37].

Quella del plusvalore è la piú celebre delle teorie economiche del Marx maturo. I suoi seguaci la annoverano fra le piú grandi conquiste del maestro. Altri invece la pensano diversamente. «Non capisco nulla della teoria del plusvalore», scrisse una volta il leader socialista austriaco Victor Adler a Karl Kautsky, e aggiunse: «E sinceramente non me ne frega nulla»[38]. Per G. D. H. Cole in essa c'era di nuovo «l'uso che Marx fa della teoria, non la teoria stessa»[39]. Louis Althusser parlò addirittura della «"fumosa" e letteralmente impensabile teoria del valore-lavoro, che Marx rivendica come la sua sola scoperta autenticamente personale»[40]. Altri hanno sostenuto che nel *Capitale* c'è una metafisica simile a quella dei fisiocratici, secondo i quali era la terra a produrre tutto il valore[41].

Si potrebbe inoltre rimettere in discussione la stessa originalità delle tesi di fondo del *Capitale.* Già gli oweniti avevano sostenuto che quando i salari erano inferiori al valore di ciò che il lavoratore produceva si verificava uno «scambio ineguale». John Francis Bray aveva detto: «I capitalisti e i proprietari non fanno nient'altro che dare al lavoratore, in cambio del lavoro di una settimana, una parte della ricchezza che hanno da lui stesso ottenuto la settimana precedente!»[42]. Mentre William Thompson aveva parlato di «scambi fittizi» che si concludevano «senza corrispettivi equi e soddisfacenti»[43]. Marx era d'accordo sul fatto che quando il denaro viene pagato come salario è la differenza tra quest'ultimo e il valore del prodotto a generare il guadagno del capitalista. Nel 1853 aveva parlato dello «scambio *fraudolento* del lavoro passato con quello presente», nel senso che il lavoro svolto in passato (ossia il capitale) non era scambiato con «una pari quantità di lavoro svolto nel presente»[44]. Nei *Grundrisse* scrisse inoltre che «lo scambio tra capitale e lavoro, il cui risultato è il prezzo del lavoro, pur essendo scambio semplice da parte dell'operaio, deve essere non-scambio per il capitalista, che deve ricevere piú valore di quanto ne ha

dato»[45]. Ma sottolineava che il plusvalore era generato all'interno della stessa produzione. Il «lavoro necessario» era la quantità di lavoro che serviva all'operaio per mantenere un livello minimo di sussistenza, mentre il valore supplementare veniva depredato dal capitalista.

Sulla scia di Malthus, gli economisti politici da Ricardo in poi avevano insistito sulla tendenza del salario medio a restare a livelli di mera sussistenza. Ciò era determinato dal fatto che c'erano troppe persone in competizione tra loro per accaparrarsi il lavoro esistente. Ma in proporzione al valore del prodotto l'effettivo contributo del lavoro fisico (contrapposto alla forza lavoro astratta) avrebbe potuto essere enorme – nel caso in cui ci fossero stati molti lavoratori e pochi o addirittura nessun macchinario – o relativamente trascurabile – nel caso in cui ci fossero stati molti macchinari e pochi lavoratori. Ciò alterava «la composizione organica» del capitale, come la definiva Marx, e rendeva difficile calcolare dei salari medi. Ad ogni modo per Marx – e anche per Thompson – l'idea secondo cui i salari costituivano un equo scambio «liberamente» sancito da un contratto costituiva una delle mistificazioni di fondo del capitalismo: l'«*appropriazione del lavoro altrui senza scambio*» veniva giustificata con una «parvenza dello scambio»[46] (chiunque abbia lavorato per un salario modesto e guardato nelle tasche del padrone coglierà al volo questo punto). Piú tardi alcuni socialisti avrebbero affermato che c'era ben poca differenza tra le analisi dello «scambio ineguale» fatte prima di Marx e la teoria di quest'ultimo. Per esempio Beatrice Webb, della Fabian Society, sosteneva che il punto di vista di Thompson era stato «in seguito incorporato da Karl Marx nella sua opera sul capitale»[47].

Per Marx, dunque, il plusvalore era il valore del «pluslavoro», la parte non ricompensata della giornata lavorativa che andava al capitalista dopo che questi aveva versato un salario di pura sussistenza al lavoratore. Ammettiamo che questi fosse impiegato per sei ore producendo qualcosa che veniva venduto al valore di dodici ore di lavoro: la differenza, come dimostrava il prezzo di vendita del prodotto, costituiva il plusvalore. Marx analizzò il problema della durata della giornata lavorativa ma non spiegò in che modo il socialismo o il comunismo avrebbero potuto ridurre il plusvalore. Studiò tra le altre cose i modi in cui il plusvalore si accresceva, per esempio avvalendosi dell'innovazione tecnologica, che abbassava i costi di produzione e/o aumentava la produzione a fronte di un identico o

addirittura minore costo del lavoro. Ma la possibilità di aumentare il plusvalore restava comunque limitata e dunque i profitti vacillavano. Paradossalmente, piú il plusvalore relativo aumentava, piú il saggio di profitto tendeva a diminuire. Per Marx questa scoperta fondamentale dimostrava che il capitalismo non era semplicemente soggetto a delle crisi passeggere ma che era inesorabilmente destinato a estinguersi.

Le macchine non facevano nient'altro che esacerbare il processo di sfruttamento, accelerando l'«*atrofia morale*» e la «*desolazione intellettuale*» di donne e bambini [48], mentre la giornata lavorativa veniva prolungata per massimizzarne l'uso. Il lavoro era intensificato in parte aumentando la velocità di esecuzione, in parte facendo sí che diventasse piú semplice e uniforme. Secondo Marx «il lavoro alla macchina intacca in misura estrema il sistema nervoso, sopprime l'azione molteplice dei muscoli e confisca ogni libera attività fisica e mentale». Una «disciplina da caserma» governava la «*divisione degli operai* […] in operai manovali e sorveglianti del lavoro», ossia «in soldati semplici d'industria e in sottoufficiali d'industria». Nelle fabbriche, scriveva, «alla frusta del sorvegliante di schiavi subentra il registro delle punizioni del sorvegliante» [49]. Tutto ciò aveva degli esiti devastanti. La fabbrica era diventata un campo di sterminio *avant la lettre*. Basti pensare a una delle statistiche presentate da Marx: a Manchester, nel 1875, chi faceva parte della classe medio-alta moriva in media a trentacinque anni. Gli operai, invece, a diciassette [50]. E chi non lavorava stava anche peggio di chi lavorava, vista la «barbarie» del trattamento riservato ai poveri, che costituivano per il capitalismo un vero e proprio «*esercito industriale di riserva*» [51].

Al cuore di questa analisi c'era in ogni caso una visione utopistica. Secondo Marx la tecnologia alla fine avrebbe generato «molto tempo disponibile» per «lo sviluppo personale» di tutti [52]. La celebre sezione dei *Grundrisse* ormai nota come *Frammento sulle macchine* [53] immaginava, rifacendosi a Hegel e a Hess, una tecnologia in grado di dominare la produzione. Un processo, questo, che gli operai si sarebbero limitati a supervisionare. Addirittura, le informazioni necessarie per creare e utilizzare tale tecnologia avrebbero alla lunga prevalso sulle stesse macchine. Secondo Marx questo tipo di conoscenza era per sua stessa natura sociale e si basava sul «general intellect» [54]. Tutte intuizioni

estremamente attuali ai nostri giorni, se si considera che stiamo entrando nell'era dell'intelligenza artificiale, della robotica e delle auto senza conducente.

I *Grundrisse* affrontano inoltre la questione del futuro funzionamento dello scambio nel socialismo. Su questo punto Marx replicava a un seguace di Proudhon, che aveva provato a definire il valore nel quadro di una teoria del giusto scambio, mantenendo però intatta la proprietà privata dei mezzi di produzione[55]. Proudhon aveva proposto, come gli oweniti, che i lavoratori si scambiassero i loro prodotti usando delle «note di lavoro» la cui unità monetaria era basata sulle ore di lavoro. Questa idea era stata concepita da Josiah Warren nel 1827 ed era stata messa in pratica negli «scambi di lavoro» oweniti, a partire dalla metà degli anni trenta del XIX secolo[56]. Costituiva altresí l'essenziale dell'«utopia sullo scambio del denaro-lavoro» di John Gray, come la definí Engels[57]. In seguito sarebbe stata ripresa dall'economista Johann Karl Rodbertus. Nella *Miseria della filosofia*, rispondendo al Proudhon del *Sistema delle contraddizioni economiche o la filosofia della miseria* (1846), Marx affrontò questa idea «utopistica» di matrice ricardiana opponendosi fermamente a qualsiasi tipo di scambio individuale, anche quello effettuato in base al tempo di lavoro[58]. Nei «Manoscritti» del 1844 aveva rifiutato sia l'idea di un aumento generale dei salari, che non avrebbe rappresentato una «conquista, né per il lavoratore né per il lavoro, della loro umana dignità», sia l'ipotesi di un'uguaglianza dei salari, che avrebbe trasformato l'intera società in «un astratto capitalista»[59]. In seguito ribadí che queste idee erano destinate a scontrarsi con le stesse difficoltà degli altri sistemi di scambio basati sul mercato: l'offerta e la domanda avrebbero modificato il valore dei beni, e le note di lavoro sarebbero diventate una nuova forma di denaro[60]. Inoltre i salari sarebbero variati a seconda del lavoro svolto e della produttività del lavoratore. Marx era d'accordo sul fatto che il tempo di lavoro fosse un «valore reale», rispetto al quale il prezzo aveva invece solo un «valore nominale». Il tempo di lavoro, però, non poteva fondare il prezzo; questa era piuttosto la funzione del denaro, che secondo Marx rappresentava la condizione di sviluppo di tutte le forze di produzione. L'idea delle note di lavoro avrebbe comunque continuato a riscuotere un certo successo

perlomeno in quegli anni. Nonostante l'insistenza di alcuni critici su una presunta «avversione» marxiana all'«idea di giustizia»[61], la *Critica al programma di Gotha* sostenne per esempio che nella società comunista «lo stesso quantum di lavoro che il singolo produttore ha dato alla società in una forma, lo riceve in un'altra»[62]. Ad ogni modo Marx escluse che questo principio potesse essere applicato nel futuro stadio superiore del comunismo[63].

Le discussioni sul rapporto tra gli scritti giovanili e quelli della maturità si sono concentrate proprio sulla visione marxiana delle macchine e del ruolo giocato dal tempo libero nello sviluppo soggettivo. Per alcuni l'enfasi sempre piú marcata sul tempo libero indicherebbe un importante cambiamento di rotta rispetto ai «Manoscritti di Parigi». Intorno al 1861-1863 il tempo libero divenne un obiettivo fondamentale della riflessione marxiana. Commentando un oscuro opuscolo del 1821, intitolato *The Source and Remedy of the National Difficulties* («Le cause delle difficoltà nazionali e il loro rimedio»), Marx osservò che a dispetto dei limiti dello scritto «resta la bella affermazione: "una nazione è realmente ricca solo quando non si lavora che sei ore invece di dodici. *La ricchezza è tempo di cui si dispone, nient'altro*"». Il tempo libero era per lui «la ricchezza stessa, sia per il godimento dei prodotti, sia per la *libera attività* – che non è determinata, al pari del lavoro, dalla costrizione di uno scopo esteriore, che bisogna adempiere, il cui adempimento è una necessità naturale o un dovere sociale, comunque si voglia dire»[64].

Rispetto al lavoro come tale, invece, in questo periodo Marx intese sempre piú «l'emancipazione operaia»[65] nel senso di un controllo democratico sulla produzione. Ma a differenza del 1844 l'essenziale dell'emancipazione doveva avvenire al di fuori del lavoro. Ciò implicava una presa di posizione meno ambiziosa, piú realistica e piú apertamente politica rispetto a quella delineata nei primi scritti. Marx si era ormai lasciato alle spalle il linguaggio della «completa *emancipazione* di tutti i sensi umani»[66] e la promessa di una «totale redenzione dell'umanità» [cfr. *infra*, cap. II]. Anche il «travail attractif», il «lavoro attraente» dei *Grundrisse*, sembrava non essere piú cosí centrale: «l'autorealizzazione dell'individuo»[67] era ormai resa possibile dal lavoro socialmente necessario

nel «regno della necessità» e da un aumento del tempo libero nel «regno della libertà»[68]. Quest'ultima è una dicotomia di cui non troviamo traccia negli scritti giovanili, in cui predomina la questione del lavoro alienato. Ciò ha spinto Alfred Schmidt ad affermare che «l'atteggiamento del Marx maturo» era «scettico», e ciò nel senso che non aveva «piú nulla dell'esuberanza e della assoluta positività propria dei Manoscritti di Parigi». In sostanza per Marx, afferma Schmidt, gli uomini non potevano piú «emanciparsi dalle necessità naturali»: «il problema della libertà umana» si sarebbe dunque ridotto al «problema del tempo libero». Punto e a capo[69].

Oltre alla questione del controllo politico del processo lavorativo, questa lettura totalizzante ignora altresí le frequenti riflessioni di Marx sul superamento della divisione del lavoro. Secondo Schmidt, Marx si sarebbe sostanzialmente arreso di fronte al problema di come rendere «attraente» il lavoro necessario. I *Grundrisse* attribuiscono a Fourier «il grande merito di aver indicato come oggetto ultimo il superamento non della distribuzione, ma del modo di produzione stesso in una forma superiore». Il tempo libero, però, «che è sia tempo di ozio sia tempo per un'attività piú elevata, ha trasformato naturalmente il suo possessore in un altro soggetto, ed è proprio come altro soggetto che questi entra poi anche nel processo di produzione immediato»[70]. Marx ammise che bisognava creare «le condizioni soggettive e oggettive […] affinché il lavoro sia travail attractif, autorealizzazione dell'individuo, il che non significa affatto che esso sia un puro spasso, un puro divertimento, come lo concepisce con estrema ingenuità e frivolezza Fourier. Un lavoro realmente libero, ad esempio il comporre, è al tempo stesso dannatamente serio e comporta uno sforzo intensissimo»[71]. E aggiunse:

> il lavoro di produzione materiale può assumere questo carattere solo nel caso in cui 1) è posto il suo carattere sociale, 2) ha carattere scientifico e al tempo stesso è lavoro generale, sforzo dell'uomo non come forza naturale addestrata in modo determinato, ma come soggetto che nel processo di produzione non si presenta in forma puramente naturale, originaria, bensí come attività che regola tutte le forze della natura[72].

Pur parlando ancora di «travail attractif», Marx s'interessava piú alla vita al di fuori del lavoro che al lavoro alienato. Inoltre è ormai chiaro che per

lui solo nella società comunista sarebbe stato possibile abolire il «lavoro estraneo» e sostituirlo con il «lavoro attraente».

Nel *Capitale*, invece, di «lavoro attraente» non si parla affatto. Parimenti, non c'è piú traccia alcuna di quel linguaggio dell'emancipazione umana di cui si era avvalso in precedenza[73]. Al loro posto troviamo invece – cosí scrive nel 1865 – «la liberazione definitiva della classe operaia, cioè […] l'abolizione definitiva del sistema del lavoro salariato»[74]. Siamo cosí passati da un improvvisato «regno della necessità» allo sviluppo di un «regno della libertà», una prospettiva che nel 1844 non era minimamente contemplata. Nel terzo libro del *Capitale* Marx ribadiva che

> di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria […]. La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguono il loro compito con il minore impiego possibile di energia e nelle condizioni piú adeguate alla loro natura umana e piú degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità. Condizione fondamentale di tutto ciò è la riduzione della giornata lavorativa[75].

Ciò significa che la società a venire avrebbe superato l'alienazione non rinunciando alla divisione del lavoro ma riducendo il tempo di lavoro, introducendo macchine che avrebbero svolto i compiti piú sgradevoli e formando i lavoratori a elevati standard lavorativi. Il Marx della maturità ha scritto relativamente poco sul superamento della divisione del lavoro, che è cosí rimasto un obiettivo alquanto vago. Piú che a un superamento della specializzazione in quanto tale era molto piú interessato alla possibilità di limitare – se non eliminare – il divario tra lavoro intellettuale e lavoro manuale. Engels, invece, a un certo punto sembrò ritornare all'utopismo degli anni giovanili: nel 1872 avrebbe detto che per risolvere la questione abitativa bisognava rifarsi alle teorie di Fourier e Owen, che superavano «l'antitesi tra città e campagna». Ciò avrebbe portato all'abolizione delle

«nostre moderne grandi città»[76] e permesso all'industria «di stabilirsi in tutto il paese», come avrebbe poi scritto nell'*Anti-Dühring* (1878), dove si legge altresí che con il superamento della divisione del lavoro «il lavoro da peso diventerà gioia»[77].

Nelle ricerche economiche del Marx maturo dei «Manoscritti» del 1844 resta altresí l'ideale dello sviluppo a tutto tondo. Diminuire la giornata lavorativa e ampliare il «regno della libertà» avrebbe permesso «lo sviluppo di un'individualità ricca che è universale nella produzione quanto lo è nel suo consumo»[78]. Ne sarebbero scaturiti degli «individui universalmente sviluppati, i cui rapporti sociali in quanto loro relazioni proprie, comuni, sono anche assoggettati al loro proprio comune controllo»; degli individui che «non sono un prodotto della natura, bensí della storia»[79]. L'uomo sarebbe diventato un «prodotto sociale possibilmente totale e universale (giacché per avere un'ampia gamma di godimenti dev'esserne capace, ossia colto in alto grado)», scriveva Marx, il quale riconosceva che questa possibilità richiedeva proprio le condizioni di produzione su cui si basava il capitale[80]. In questo contesto l'idea di uno stadio della libertà umana caratterizzato da una mera «indipendenza personale fondata sulla dipendenza *materiale*» cedeva il passo a una «libera individualità, fondata sullo sviluppo universale degli individui e sulla subordinazione della loro produttività collettiva, sociale, come loro patrimonio sociale»[81]. Cosí facendo, però, Marx non si limitava a riconoscere semplicemente che il presente contiene i germi della società futura, ma indicava chiaramente quale doveva essere il futuro orientamento della società. Per lui si trattava di dar vita a «un'associazione di uomini liberi, che lavorino con mezzi di produzione comuni e spendano coscientemente le loro molte forze-lavoro individuali come *una sola* forza lavoro sociale»[82]. Altrove si legge di un «libero scambio tra individui associati sulla base dell'appropriazione e del controllo comuni dei mezzi di produzione»[83]. Solo a queste condizioni il «processo vitale» della società sarebbe stato davvero privato del suo «mistico velo di nebbie».

I *Grundrisse* definivano tre stadi della libertà: la dipendenza personale, l'indipendenza personale e l'individualità libera. Marx considerava un'«insulsaggine» l'idea di «libera concorrenza» intesa come «ultimo stadio di sviluppo della libertà umana»: essa implicava al contrario «la piú completa soppressione di ogni libertà individuale e il piú completo

soggiogamento dell'individualità»[84]. La libertà e l'individualità, insomma, continuarono a essere due obiettivi fondamentali del sistema marxiano, in netta continuità con i «Manoscritti» del 1844. Entrambe sarebbero state conseguite coniugando istruzione e produzione. Nel *Capitale* si legge che era stato Owen, «padre delle fabbriche e delle botteghe cooperative»[85], a mostrare che dal sistema di fabbrica poteva sbocciare il «germe dell'*educazione dell'avvenire*». Ciò sarebbe stato possibile combinando il lavoro con l'istruzione e con la ginnastica: «l'unico metodo per produrre uomini di pieno e armonico sviluppo»[86]. Owen, secondo Marx, aveva ugualmente mostrato che le nuove fabbriche avrebbero potuto forgiare in tutti gli uomini un «carattere superiore»[87].

Marx evitava dunque il linguaggio del «lavoro attraente», ma ciò non voleva dire che stesse rinnegando il concetto di alienazione. Al contrario, sottolineava che con la necessità dello scambio e con la crescita del potere del denaro «il rapporto di scambio si afferma cioè come potenza esterna ai produttori e da essi indipendente. Ciò che originariamente appariva come un mezzo per promuovere la produzione, diviene un rapporto estraneo ai produttori»[88]. Quindi «lo scambio generale delle attività e dei prodotti [...] si presenta loro come estraneo, indipendente, come una cosa»[89]. Parimenti,

> anche il prodotto appare come una combinazione di materia estranea, strumenti estranei e lavoro estraneo – come *proprietà estranea*, e dopo la produzione risulta ulteriormente impoverito per via della forza vitale profusa nella produzione, e poi riprende da capo l'ingrato sforzo come capacità lavorativa impiegata dalle *condizioni di lavoro*. Il riconoscimento del prodotto in quanto prodotto e dell'ingiustizia in cui consiste il fatto di astrarlo dalle condizioni della sua realizzazione – *un rapporto imposto con la forza* – è un'enorme presa di coscienza che è *essa stessa un prodotto* del modo di produzione capitalistico, di cui fa risuonare la campana a morto proprio come quando lo schiavo, realizzando che *poteva non essere proprietà altrui*, fece della schiavitú una condizione artificiosa, innaturale, impedendole di continuare a far da base alla produzione[90].

Oltre alla «forza» o alla mancanza di consenso, che abbiamo già definito piú sopra come una questione centrale nella riflessione marxiana, negli scritti economici di Marx c'è un altro tema predominante: quello del

lavoratore come essere «storpiato». Il «perfezionamento» e la «specializzazione» provocano un «frazionamento» che «storpia l’operaio e ne fa una mostruosità favorendone, come in una serra, l’abilità di dettaglio, mediante la soppressione di un mondo intero di impulsi e di disposizioni produttive»[91]. Riflettendo sulla «mostruosità» della «miserabile popolazione operaia disponibile, tenuta in riserva per il variabile bisogno di sfruttamento del capitale»[92], Marx ribadiva che

> entro *il sistema capitalistico* tutti i metodi per incrementare la forza produttiva sociale del lavoro si attuano a spese dell’operaio individuo; tutti i mezzi per lo sviluppo della produzione si capovolgono in mezzi di dominio e di sfruttamento del produttore, mutilano l’operaio facendone un uomo parziale, lo avviliscono a insignificante appendice della macchina, distruggono con il tormento del suo lavoro il contenuto del lavoro stesso, gli estraneano le potenze intellettuali del processo lavorativo nella stessa misura in cui a quest’ultimo la scienza viene incorporata come potenza autonoma; deformano le condizioni nelle quali egli lavora, durante il processo lavorativo lo assoggettano a un dispotismo odioso nella maniera piú meschina, trasformando il periodo della sua vita in tempo di lavoro, gli gettano moglie e i figli sotto la ruota di Juggernaut del capitale[93].

Ma in maniera alquanto singolare Marx ammette altresí che «un certo irrigidimento intellettuale e fisico» sia «inseparabile persino dalla divisione del lavoro nell’insieme della società in generale»[94]. Difficile dire quanto fosse ancora valido a questo punto il famoso passaggio del 1845-46 sulle giornate in cui dovevano avvicendarsi caccia, pesca, allevamento e critica – sempre ammettendo che non si trattasse di una stoccata ironica. Quella immaginata da Marx era una società complessa, industriale, che obbediva in gran parte a una logica economica simile a quella del capitalismo. Con una differenza fondamentale, però: al comando c’erano ormai i lavoratori, che avrebbero potuto sfruttare al meglio il loro tempo libero e alleviare le fatiche del lavoro[95]. In questa società la proprietà privata come fonte di alienazione sarebbe scomparsa. Ma al di là del tipo di divisione e disciplina del lavoro che si sarebbe imposta, l’industria avrebbe comunque continuato a esistere. Marx non parla minimamente di un eventuale ritorno alla produzione in officina o di attività produttive di piccole dimensioni, né fa riferimento alle arti e mestieri o alla promozione della creatività all’interno

del processo lavorativo. Per lui solo ed esclusivamente le macchine avrebbero finalmente consentito all'uomo di avere molto piú tempo libero, permettendogli di realizzarsi in un piú completo sviluppo a tutto tondo.

Dunque il linguaggio dell'alienazione è senza alcun dubbio presente nelle opere del Marx maturo. Ciò non vuol dire però che nelle opere della maturità i concetti avessero lo stesso significato degli anni giovanili. Rispetto alla questione della coerenza in tal senso dell'opera di Marx sono emerse fondamentalmente tre interpretazioni [96]. La prima sostiene che nello sviluppo della riflessione marxiana sull'alienazione non si sarebbero verificati sostanziali cambiamenti. McLellan, per esempio, afferma che l'alienazione è il tema che «attraversa l'intera opera di Marx», essa «resta centrale nel suo pensiero, incluso il *Capitale*» [97]. Anche secondo István Mészáros gli ultimi scritti di Marx mantengono tutti i significati del concetto di alienazione del 1844 [98]. Kołakowski concorda sul fatto che «la teoria dell'alienazione – piú di rado la parola stessa – è presente fino all'ultimo nella filosofia sociale di Marx; la descrizione del feticismo della merce nel *Capitale*, cos'altro è se non la sua descrizione particolareggiata?» [99].

La seconda interpretazione sostiene invece che fermo restando la sua persistenza nelle opere della maturità, la teoria dell'alienazione dei «Manoscritti» è piú completa [100]. Secondo una variante di questa lettura, lo abbiamo visto, nel pensiero di Marx si sarebbe verificata una svolta dal superamento del lavoro alienato a un ideale di sviluppo a tutto tondo che si concretizzerebbe perlopiú nel tempo libero. L'alienazione sarebbe dunque una categoria centrale sia nei *Grundrisse* sia nel *Capitale*, anche se in maniera diversa rispetto al 1844: al centro della riflessione marxiana ci sono ormai lo sfruttamento del lavoro e la questione del tempo libero. Da questo punto di vista l'interesse di Marx nei confronti della questione del plusvalore è verosimilmente ispirato da motivazioni piú pratiche rispetto alla teoria dell'alienazione del 1844. Ora, piú che l'alienazione come tale, è il «furto» del tempo libero a impedire lo sviluppo soggettivo del lavoratore e la sua capacità di realizzarsi come ente generico. In questione c'è sempre l'«alienazione dell'individuo da se stesso e dagli altri», pur con delle fondamentali differenze rispetto ai primi scritti. In questo Marx non c'è piú la concezione umanistica, feuerbachiana e astratta della natura umana del 1844. Anche se l'essere generico non si è completamente dileguato [101], esso

non riveste alcun ruolo sistematico, né vi è una qualche ricerca di un'unità finale. Come vedremo tra un po', nel corso della fondamentale evoluzione del pensiero marxiano della fine degli anni cinquanta questo termine viene sostituito da un concetto di lavoro libero e cooperativo inteso come processo in divenire, al quale Marx attribuisce la valenza normativa dell'essere generico. È questa ormai per lui l'unica forma di associazione in grado di incarnare il nostro potenziale comune, perlomeno prima che la società comunista venga realizzata. Si tratta di un'idea che non deve piú nulla a Hegel e che potrebbe essere piuttosto intesa come un'estensione della critica marxiana della *Filosofia del diritto* alla sfera dell'organizzazione economica. Essa offre altresí una soluzione politica al problema dell'alienazione.

La terza interpretazione sostiene invece che gli scritti del giovane Marx sarebbero in un certo senso di ostacolo al pensiero economico della maturità e in particolare alla teoria del valore. Per alcuni, e in particolar modo per Louis Althusser, l'alienazione è un concetto fondamentalmente pre-marxista. Marx si sarebbe a mano a mano mosso verso una prospettiva «anti-umanistica» operando una «rottura» epistemologica «non solo con l'ideologia in generale, non solo con le esistenti concezioni ideologiche della storia, ma con l'ideologia borghese», sulla quale avrebbe infine preso piede una «scienza» della concezione materialistica della storia [102]. Per questo, secondo Althusser, «dal 1845 Marx rompe radicalmente con ogni teoria che fondi la storia e la politica su un'essenza dell'uomo» [103]. Ciò significa, come abbiamo visto, che la socialità non costituisce l'«essenza dell'uomo» e che va creata al di fuori delle condizioni sociali dominanti [104]. Secondo una variante di questa lettura, sostenuta da Sidney Hook, «il concetto centrale di "autoalienazione" è estraneo all'umanismo storico e naturalistico» del Marx maturo, poiché «l'origine di tale concetto è in primo luogo religiosa ed è dunque di derivazione metafisica». In tal senso della teoria dell'alienazione resterebbe valida solo la riflessione sul «feticismo delle merci», che ci impedisce di riconoscere negli oggetti materiali alienati i rapporti sociali che in essi si incarnano [105]. Altri hanno sostenuto che Marx «era ben conscio che non c'era soluzione alcuna alla perdita dell'"io" nel lavoro della tecnologia», e ciò lo spinse ad accettare «non solo la divisione del lavoro ma anche la sua organizzazione gerarchica» [106]. Secondo un'ulteriore variante della terza interpretazione gli scritti della maturità

sarebbero scaturiti da un «radicale cambiamento di rotta» e mostrerebbero che Marx mise da parte il problema della realizzazione della natura umana per interessarsi piuttosto alla questione dello sviluppo tecnologico[107]. Secondo un'ulteriore lettura, inoltre, Marx abbandonò il perfezionismo degli scritti giovanili ma continuò a pensare che la teoria dell'alienazione doveva fare da cornice morale alla critica del capitalismo. L'«emancipazione dell'umanità» aveva ormai ceduto il passo all'«emancipazione del proletariato», un concetto molto meno ambizioso di quello del 1844. Emancipare il proletariato voleva dire abolire il sistema dei salari, non porre fine all'alienazione. Marx si sbarazzò senza tanti complimenti della maggior parte dei concetti filosofici hegeliani e feuerbachiani di cui si era servito negli anni Quaranta, e rinunciò altresí a voler risolvere la teoria dell'alienazione di Hegel. Del 1844 resta in parte il linguaggio, che però ora poggia su una solida base reale, storica – la libera associazione di produttori cooperativi – e non su un'astratta forma di umanismo.

Verso la fine degli anni cinquanta Marx cominciò a intendere il comunismo in un senso piú politico e meno filosofico[108]: ecco la principale novità di questi anni. In tale contesto l'alienazione era ormai intesa piú come una condizione in cui siamo privi di controllo politico che come un modo di essere. Nel 1844 il lavoro alienato era stato definito come «lavoro forzato» contrapposto al lavoro «volontario». Ma ora «volontario» significava «organizzato democraticamente», ossia basato su un consenso collettivo. Ciò diventa piú chiaro se si considera come e perché il concetto di cooperazione si è ritrovato al centro del pensiero marxiano. Finora gli interpreti hanno perlopiú sottovalutato il fatto che è proprio la cooperazione a fare la differenza fra gli scritti economici e politici della maturità e quelli del 1844[109]. Terrell Carver sostiene giustamente che è fuorviante o semplicemente errato sostenere che Marx restò sempre innanzitutto un filosofo[110]. In tal senso si potrebbe dire che alla base del suo sistema maturo c'è una teoria dell'organizzazione piú che una vera e propria filosofia.

Per chiarire questo aspetto occorre capire come cambia l'uso marxiano del termine «cooperazione». All'inizio Marx ne parla quando descrive piú lavoratori che lavorano fianco a fianco. Nel *Capitale* la «cooperazione semplice» implica invece la «*forza produttiva del lavoro sociale*»: «nella cooperazione pianificata con altri l'operaio si spoglia dei suoi limiti

individuali e sviluppa la facoltà della sua specie». È lo stesso capitale che induce gli operai a cooperare, ossia a unirsi in un «corpo produttivo complessivo»[111]; in tal modo essi imparano a servirsi della cooperazione per conseguire quello che nel 1844 Marx aveva definito il «carattere» della specie. *L'ideologia tedesca* aveva sottolineato che nella divisione del lavoro cosí com'era la cooperazione «appare a questi individui, poiché la cooperazione stessa non è volontaria ma naturale, non come il loro proprio potere unificato, ma come una potenza estranea, posta al di fuori di essi, della quale essi non sanno donde viene e dove va, che quindi non possono piú dominare»[112]. Per i lavoratori questa cooperazione non era «una relazione che appartiene loro» e nemmeno «una reciproca unione, ma un'unità che li domina, il cui portatore e conduttore è proprio lo stesso capitale». Ma essa contribuiva comunque a creare tra loro un «*nesso*», un'«*unità*», oltre a implicare «la necessità del comando» e della coordinazione[113]. In ogni caso la cooperazione consapevole e volontaria era tutto il contrario dell'alienazione. In effetti tra la cooperazione «naturale» e quella «volontaria», ossia la cooperazione intesa nel senso del controllo democratico sulla produzione, c'è una differenza di fondo: nel primo caso siamo alienati e la divisione del lavoro permette al capitalista di dominarci, nel secondo eleggiamo chi ci controlla e in tal modo ci affidiamo senza colpo ferire alla volontà della maggioranza, che guida la produzione.

Alcuni hanno lamentato il fatto che Marx «non chiarí mai in che modo questo controllo doveva essere organizzato»[114]. Eppure all'epoca gli esempi non mancavano: si pensi all'Inghilterra, dove gli operai conoscevano già i benefici della produzione cooperativa, ma anche ad altri paesi. Marx lo capí verso la fine degli anni cinquanta. Nella sua piú importante dichiarazione programmatica di questi anni, l'*Indirizzo inaugurale dell'Associazione internazionale degli operai* (1864), disse che «l'economia politica della classe operaia», definita come «produzione sociale regolata dalla previsione sociale», aveva ottenuto due grandi vittorie a partire dal 1847, che si dovevano entrambe agli oweniti. La prima era la legge sulle dieci ore, che limitava la giornata di lavoro e dimostrava l'infondatezza della «cieca legge dell'offerta e della domanda» su cui si basava «l'economia politica della classe media»[115]. L'anno seguente, nel 1865, Marx disse che quando Owen si era mosso in questa direzione, nel 1815, aveva fatto un «primo passo per preparare la liberazione della classe operaia»[116]. Nel 1867 esortò poi a

ridurre la giornata lavorativa a otto ore per garantire agli operai una «possibilità di sviluppo intellettuale, di relazioni sociali e di attività sociale e politica»[117].

La seconda vittoria risiedeva nel fatto che la produzione cooperativa, che ora prenderemo brevemente in esame, aveva dimostrato di essere un modello attuabile nella realtà. In una lettera del 1865 Marx compilò una lista delle grandi «questioni sociali» dell'epoca: al primo posto c'era proprio il «lavoro cooperativo»[118], sul quale insisté di continuo nel quadro dell'Internazionale. Nel 1865 chiese che venisse indetto un dibattito sul tema e nel 1869 lo incluse nel programma[119]. Nella *Critica al programma di Gotha* (1875) esortò i lavoratori a «creare le condizioni della produzione cooperativa su scala sociale, e prima di tutto nel loro paese», ma senza l'aiuto dello Stato, come invece aveva proposto Lassalle, che anche in questo restava un hegeliano. Le cooperative avevano «valore *soltanto* in quanto […] creazioni operaie indipendenti dei lavoratori, non protette né dai governi né dai borghesi»[120]. «Le fabbriche cooperative, – scrisse Marx nel terzo libro del *Capitale*, – forniscono la prova che il capitalista, in quanto funzionario della produzione, è diventato superfluo, proprio come egli stesso, pervenuto al grado piú elevato della sua cultura, stima superfluo il grande proprietario terriero». Queste fabbriche avevano addirittura registrato dei tassi di profitto superiori alla media, e dopo ogni crisi sempre piú ex fabbricanti erano disposti a lavorare «per un salario moderato» nelle fabbriche di cui essi erano stati in precedenza proprietari. Nella fabbrica cooperativa «il carattere antagonistico del lavoro di sorveglianza è soppresso, perché il dirigente è pagato dagli operai, invece di rappresentare, di fronte a essi, il capitale»[121].

Come i «socialisti inglesi», Marx pensava che la cooperazione avrebbe sostituito il modello di direzione capitalista:

> il ruolo di direzione, il lavoro di sovrintendenza, può ormai essere comprato sul mercato come qualsiasi altro tipo di competenza lavorativa […]. È ormai pressoché inutile per i *capitalisti* continuare a fare questo lavoro di direzione […] la migliore dimostrazione di ciò è fornita dalle fabbriche cooperative create dagli stessi operai. Esse sono la dimostrazione che il capitalista in quanto funzionario della produzione è ormai diventato superfluo per i lavoratori quanto lo è per lui il proprietario terriero nell'ambito della produzione borghese[122].

Un rapporto alienato cede dunque il passo a un controllo politico democratico. Le fabbriche cooperative, insisteva Marx,

> sono, entro la vecchia forma, il primo segno di rottura della vecchia forma, sebbene dappertutto riflettano e debbano riflettere, nella loro organizzazione effettiva, tutti i difetti del sistema vigente. Ma l'antagonismo tra capitale e lavoro è abolito all'interno di esse, anche se dapprima soltanto nel senso che gli operai, come associazione, sono capitalisti di se stessi, cioè impiegano i mezzi di produzione per la valorizzazione del proprio lavoro. Queste fabbriche cooperative dimostrano come, a un certo grado di sviluppo delle forze produttive materiali e delle forme di produzione sociale ad esse corrispondenti, si forma e si sviluppa naturalmente da un modo di produzione un nuovo modo di produzione [123].

La «cooperazione» avrebbe fatto da ponte tra capitalismo e comunismo, e la democrazia avrebbe trasceso la politica e l'economia. Si prenda quel passo dell'*Ideologia tedesca*, ampiamente citato e discusso, in cui si legge che «il comunismo per noi non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la *realtà* dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente» [124]. Nel 1845-46 questa affermazione, piuttosto vaga, rispondeva perlopiú a un bisogno di evitare eventuali accuse di idealismo; ora invece diventava una perfetta illustrazione dell'emergere della cooperazione in seno al capitalismo. Proprio questo voleva dire Marx, d'altronde, quando scriveva che i comunisti non avevano alcun «programma» e che non erano degli utopisti, ma che si limitavano a sviluppare una serie di tendenze già presenti nello stesso capitalismo. La cooperazione dimostrava che era possibile produrre «senza una classe di padroni che impiega una classe fatta di braccia». Era stato Owen a pensare per primo questo modello, e secondo alcuni Marx alla fine preferí il suo modello di distretti federati ad altre proposte «utopistiche» [125]. Marx ribadí tuttavia che la cooperazione doveva essere «sviluppata in dimensioni nazionali, e conseguentemente sostenuta da mezzi nazionali» [126], una possibilità che invece Owen non aveva contemplato, al contrario di Thompson, Mudie e Gray. La cooperazione era un «sistema repubblicano e benefico dell'associazione di produttori liberi ed eguali» che richiedeva «un ampio e armonioso sistema di lavoro libero cooperativo» [127]. Solo cosí si sarebbe giunti all'abolizione del sistema del

lavoro salariato. Il solo comunismo, dunque, non avrebbe potuto mettere fine all'alienazione. I lavoratori dovevano prendere le redini del sistema:

> l'operaio, di fronte al carattere sociale del suo lavoro, di fronte alla sua combinazione con il lavoro di altri per uno scopo comune, si comporta come se fosse in presenza di una forza a lui estranea; i fattori impegnati per la realizzazione di tale combinazione costituiscono proprietà a lui estranea, il cui sperpero gli sarebbe del tutto indifferente, se non fosse costretto a farne impiego con economia. Completamente diverso è quanto succede nelle fabbriche appartenenti agli stessi operai, per esempio a Rochdale [128].

È proprio questo il modello che Marx avrebbe continuato a promuovere, un modello in cui i direttori delle «fabbriche cooperative» erano retribuiti come operai salariati e non come capitalisti che estraggono plusvalore. Su questo punto doveva molto piú all'owenismo che a qualsiasi altra precedente forma di socialismo. Per lui, inoltre, a controllare il loro lavoro dovevano essere le stesse cooperative, nelle quali anche le norme piú severe erano accettate in maniera volontaria e dunque non erano alienate. Tutto ciò sarebbe stato possibile solo se la proprietà dei mezzi di produzione fosse stata pubblica [129].

Marx era convinto che occorreva «nazionalizzare» la cooperazione, «distruggere il profitto» e «rimpiazzare la concorrenza con la forza gentile della fratellanza», disse il cartista Ernest Jones nel 1852 [130]. Per far ciò non bisognava dividere i profitti tra gli azionisti, anche nel caso in cui fossero stati tutti dei lavoratori; bisognava piuttosto continuare ad acquisire terreni e macchinari per allargare la «comunità d'interesse» associativa.

A questo punto occorre parlare un po' piú in dettaglio delle esperienze cooperative dell'epoca. In questo modo cercheremo di capire perché Marx pensava che tale modello fosse valido e attuabile. Istituita per la prima volta intorno al 1799, la microcooperazione dei consumatori e dei produttori era fiorita in Gran Bretagna a partire dalla metà degli anni venti [131]. I «bazar di scambio» artigiani dei primi anni trenta – creati per fare a meno degli intermediari nella vendita dei prodotti – avevano permesso di ampliare questo movimento e acquistare terreni da coltivare collettivamente secondo il modello di Owen. Nel 1844-45, però, nonostante la mobilitazione di diverse centinaia di migliaia di membri, che si incontravano settimanalmente in una cinquantina di sedi, il grande esperimento della

comunità owenita di Queenwood andò in fumo. In quegli stessi anni un gruppo di tessitori di flanella oweniti e cartisti allestí un negozio cooperativo a Rochdale, in Toad Lane, il cui fine era altresí dare lavoro ai disoccupati nel settore manifatturiero e acquistare terreni da coltivare. Nel 1850 fu inaugurato un mulino per grano, mentre nel 1855 venne fondata una «Società manifatturiera» che impiegava quarantasei persone su novantasei telai, e poco dopo sarebbe stato avviato anche un secondo mulino. Purtroppo la cattiva gestione insieme ad altri problemi di fondo portò all'interruzione di queste esperienze nel 1864, dopo che la partecipazione dei lavoratori agli utili era stata ridotta [132].

Marx fa spesso riferimento all'esempio di Rochdale ma sembra che non fosse granché a conoscenza di questi ulteriori sviluppi del cooperativismo. Mentre però la cooperazione al dettaglio o di «bottega» (in cui profitti erano equamente divisi tra i membri) ebbe un grande successo, le aziende di grandi dimensioni possedute e gestite dai lavoratori (che eleggevano i dirigenti) continuarono a essere rare, in parte perché il regime di responsabilità limitata faceva sí che fosse molto piú facile commettere degli illeciti [133]. Le leggi del 1852 e del 1862 fornirono un quadro legale piú chiaro in tal senso. Tra il 1848 e il 1854 vennero inoltre fondate svariate associazioni socialiste cristiane, che però ebbero perlopiú vita breve [134]. Oltre a implicare una partecipazione agli utili, le cooperative sostenevano l'etica del commercio equo, l'istruzione dei lavoratori, il risparmio, l'autogestione democratica e la riduzione dell'orario di lavoro, e concedevano ai lavoratori anche mezza giornata di riposo a settimana. Da quel momento in poi vennero fondate centinaia di società di fornai, sarti, mugnai, minatori, costruttori navali ed editori. La maggior parte prevedeva un differenziale salariale tra dirigente e lavoratore di cinque a uno, con una ripartizione proporzionale dei profitti. Secondo il primo storico del movimento, l'ex owenita G. J. Holyoake, «le cooperative permettevano di superare in modo estremamente efficace il sistema del lavoro salariato» [135]. Le società cooperative all'ingrosso si riunivano in federazioni che nelle assemblee erano rappresentate in misura proporzionale ai loro numeri.

Nei primi anni sessanta le cooperative offrivano ormai un esempio estremamente promettente di applicazione della democrazia e del principio di ricompensa dello sforzo nei luoghi di lavoro. Alcune di queste esperienze continuarono a sostenere il superamento del sistema sociale dominante. Nel

1869 il conferenziere owenita John Watts disse che se le cooperative al dettaglio aderivano alla produzione cooperativa, allora «i consumatori dovrebbero essere gli stessi produttori e gli scambi dovrebbero avvenire solo tra una federazione e l'altra». Ciò avrebbe contribuito secondo lui a trasformare «la maggior parte degli intermediari in produttori» e avrebbe permesso a tutti di smettere di lavorare all'età di cinquantacinque anni[136]. Nel 1893 le cooperative contavano un milione di membri su una popolazione di circa trentotto milioni di persone, mentre la Cooperative Wholesale Society federava novecento negozi che funzionavano secondo il sistema dei «dividendi all'acquisto» di Rochdale[137]. In futuro, però, in tanti avrebbero ignorato la centralità della cooperazione nella riflessione marxiana. Parecchio influente fu in tal senso il giudizio di Eduard Bernstein, secondo cui i fallimenti degli anni Sessanta dimostravano che Marx aveva nutrito un ottimismo eccessivo nei confronti delle cooperative. Cosí facendo, però, egli finí con l'ignorare la dimensione politica dell'approccio marxiano a queste esperienze[138].

1. Sul pensiero economico di Marx si veda in generale: E. Mandel, *La formazione del pensiero economico di Marx: dal 1843 alla redazione del Capitale. Studio genetico*, Laterza, Roma-Bari 1970; A. Oakley, *Marx's Critique of Political Economy. Intellectual Sources and Evolution*, 2 voll., Routledge & Kegan Paul, London 1984-85. Un'analisi critica complessiva del pensiero economico marxiano è quella di K. Tribe, *The Economy of the Word. Language, History, and Economics*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 171-254.
2. D. McLellan (a cura di), *Marx's Grundrisse*, Macmillan, London 1971, p. 15.
3. Su questo testo si veda: R. Rosdolsky, *Genesi e struttura del «Capitale» di Marx*, Laterza, Roma-Bari 1971; G. Pilling, *Marx's «Capital». Philosophy and Political Economy*, Routledge & Kegan Paul, London 1980; A. Brewer, *A Guide to Marx's «Capital»*, Cambridge University Press, Cambridge 1984; D. Harvey, *Introduzione al Capitale. 12 lezioni sul primo libro*, la casa Usher, Firenze-Lucca 2014; B. Fine, A. Saad-Filho, *Marx's «Capital»*, Pluto Press, London - Ann Arbor 2016.
4. *Jenny Marx a Engels*, primi di novembre 1863, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLI cit., p. 739.
5. *Ibid.*

6. *Marx a Johann Philipp Becker*, 17 aprile 1867, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLII cit., p. 588.

7. Marx, *Poscritto alla seconda edizione* cit., p. 44.

8. W. Morris *et al.*, *How I Became A Socialist*, Twentieth Century Press, London 1896, p. 18.

9. Altri sostengono invece che arrivò a pagina 270: A. Suárez, *Cuba. Castroism and Communism 1959-66*, Mit Press, Cambridge 1966, p. 16.

10. P. Brocheux, *Ho Chi Minh. A Biography*, Cambridge University Press, New York 2007, p. 14.

11. *Marx a Engels*, 5 agosto 1865, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLII cit., p. 144.

12. K. Marx, *Prefazione alla prima edizione* (1867), in Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo* cit., pp. 34-35.

13. *Ibid.*, p. 34.

14. Id., *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo* cit., p. 301.

15. *Ibid.*, p. 269. Un passo che fa eco a Stirner: «Io non esigo alcun diritto, perciò non devo neppure riconoscerne alcuno. Ciò che io riesco a conquistarmi, con la forza, me lo conquisto; sul resto non ho alcun diritto»: *L'unico e la sua proprietà* cit., p. 220.

16. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo* cit., p. 305.

17. *Ibid.*, p. 336. Le prime leggi sulle fabbriche o «Factory Acts» risalgono al 1802. Nel corso del XIX secolo sarebbero state via via ampliate sia in termini di portata che di obiettivi.

18. Id., *Prefazione alla prima edizione* cit., p. 33.

19. Id., *Poscritto alla seconda edizione* cit., p. 37.

20. Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXX cit., p. 136.

21. Id., *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo* cit., p. 705.

22. Id., *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 298.

23. *Engels ad August Bebel*, 18-28 marzo 1875, in Marx, *Critica al programma di Gotha* cit., p. 92.

24. Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXIX, *Scritti economici di Karl Marx: luglio 1857 - febbraio 1858*, Editori Riuniti, Roma 1986, p. 20.

25. Tuttavia secondo Wilhelm Pieper, ex segretario di Marx, quest'ultimo e Mill furono amici: *Poscritto di Wilhelm Pieper a Engels*, in *Marx a Engels*, 27 gennaio 1851, in Marx, Engels, Opere *complete*, vol. XXXVIII cit., p. 187. Ciò potrebbe far pensare che Marx influenzò la svolta socialista di Mill, anche se l'adesione di quest'ultimo al cooperativismo è precedente: si veda al proposito il mio libro *Mill and Paternalism*, Cambridge University Press, New York 2013, in special modo le pp. 153-72. Questo aspetto resta ampiamente ignorato negli studi che mettono a confronto i due, penso per esempio a Graeme Duncan, *Marx and Mill. Two Views of Social*

Conflict and Social Harmony, Cambridge University Press, Cambridge 1973. In ogni caso Mill era ovviamente per mantenere la competizione economica.

26. Nel 1805 il medico radicale Charles Hall descrisse per la prima volta i rapporti economici in termini di desiderio di potere. Si veda al riguardo il mio articolo *Republicanism, Commerce and the Origins of Modern Social Theory in Britain, 1796-1805*, in «Journal of Modern History», LXVI (1994), pp. 249-90.

27. Marx, *Miseria della filosofia. Risposta alla «filosofia della miseria» di Proudhon* cit., p. 149.

28. Id., *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo* cit., pp. 104-5.

29. *Ibid.*, p. 111.

30. *Ibid.*, p. 706.

31. *Ibid.*, p. 825.

32. *Ibid.*, pp. 825-26.

33. *Ibid.*

34. *Marx a Ludwig Kugelmann*, 11 ottobre 1867, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLII cit., p. 610.

35. *Marx a Engels*, 12 settembre 1867; *Marx a Ludwig Kugelmann*, 15 ottobre 1867, entrambe *ibid.*, pp. 379 e 614.

36. Engels, *Review of Volume One of* Capital *for the Düsseldorfer Zeitung* (1867), in Marx, Engels, *Collected Works*, vol. XX, *Marx and Engels 1864-1868*, Progress Publishers / Lawrence and Wishart / International Publishers, Moscow - London - New York 1985, p. 216.

37. *Engels a Ludwig Kugelmann*, 8-20 novembre 1867, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLII cit., p. 616.

38. J. Braunthal, *History of the International*, vol. I, *1864-1914*, Nelson, London 1966, p. 265.

39. G. D. H. Cole, *Introduction*, in K. Marx, *Capital*, J. M. Dent, London - New York 1933, p. XXI.

40. L. Althusser, *L'avvenire dura a lungo. Seguito da «I fatti»*, Guanda, Parma 1992, p. 223.

41. J. Bonar, *Preface*, in E. von Böhm-Bawerk, *Karl Marx and the Close of His System. A Criticism*, T. Fisher Unwin, London 1898, p. 7.

42. J. F. Bray, *Labour's Wrongs and Labour's Remedy. Or, The Age of Might and the Age of Right*, David Green, Leeds 1839, p. 49.

43. William Thompson, *An Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth Most Conducive to Human Happiness*, Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown, and Green, London 1824, p. 224.

44. *Marx ad Adolf Cluss*, 5 ottobre 1853, in Marx, Engels, *Collected Works*, vol. XXXIX, *Marx and Engels. Letters 1852-1855*, Progress Publishers / Lawrence and Wishart / International Publishers, Moscow - London - New York 1983, p. 381.

45. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXIX cit., pp. 249-50.
46. *Ibid.*, pp. 443, 485.
47. B. Potter, *The Co-operative Movement in Great Britain*, Swan Sonnenschein, London 1893, p. 47. Il teorico della società Anton Menger mosse un'accusa analoga nel 1886: si veda su questo punto F. Engels, K. Kautsky, *Il socialismo giuridico* (1886), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2015. Nel suo *The Right to the Whole Produce of Labour* (Macmillan & Co., London 1899), Menger scrisse che «l'intera teoria del plusvalore» era stata «ripresa nei suoi aspetti essenziali dagli scritti di Thompson»: *ibid.*, p. 101.
48. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo* cit., p. 443.
49. *Ibid.*, pp. 467-69.
50. *Ibid.*, p. 702.
51. *Ibid.*, p. 715.
52. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXX cit., pp. 93-94.
53. *Ibid.*, pp. 79 sgg.
54. Si veda P. Mason, *Postcapitalism. A Guide to Our Future*, Allen Lane, Jouve 2015, p. 137.
55. In precedenza Marx aveva affermato che il calcolo proudhoniano del valore mediante il tempo di lavoro era un'«interpretazione utopistica della teoria di Ricardo»: Marx, *Miseria della filosofia. Risposta alla «filosofia della miseria» di Proudhon* cit., p. 124. Il suo rifiuto della teoria dello scambio del lavoro con il lavoro si basava sul fatto che questa, secondo lui, non cambiava «la situazione reciproca dei produttori». Tale situazione avrebbe potuto continuare a essere profondamente ineguale sia prima sia dopo lo scambio, mantenendo cosí intatte le disuguaglianze e gli antagonismi di classe: *ibid.*, pp. 126, 132-33. Secondo Marx questo modello avrebbe funzionato solo se fosse stato «convenuto in anticipo il numero delle ore che sarà necessario impiegare nella produzione materiale» (*ibid.*, p. 146).
56. Ciò venne riconosciuto da Marx nel 1848: *Proudhon* (1848), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. VIII cit., p. 129. E poi ancora da Engels nel 1872: *La questione delle abitazioni* (1872), Rinascita, Roma 1950.
57. Engels, *Prefazione alla prima edizione tedesca di «Miseria della filosofia» di Karl Marx* cit., p. 658.
58. Marx, *Miseria della filosofia. Risposta alla «filosofia della miseria» di Proudhon* cit., pp. 123-29.
59. Id., *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 307.
60. Id., *Per la critica dell'economia politica* cit., pp. 356-60.
61. R. C. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea*, Norton, New York 1970, p. 51.
62. Marx, *Critica al programma di Gotha* cit., p. 49.

63. Engels avrebbe scritto in seguito che «l'applicazione socialista della teoria di Ricardo», che faceva dei lavoratori «i soli produttori reali», nel senso che «l'intera produzione sociale, cioè il *loro* prodotto, appartiene a loro», era «formalmente falsa dal punto di vista economico, poiché è una semplice applicazione della morale all'economia». Marx, invece, «non ha mai fondato su questa base le sue rivendicazioni comuniste, bensí sul necessario crollo, che si verifica ogni giorno di piú sotto i nostri occhi, del modo di produzione capitalistico. Egli dice soltanto che il plusvalore consta di lavoro non pagato; il che è un fatto puro e semplice»: Engels, *Prefazione alla prima edizione tedesca di «Miseria della filosofia» di Karl Marx* cit., p. 648. Secondo Rosdolsky l'economista Joan Robinson interpreterebbe in maniera erronea la teoria marxiana del valore-lavoro come uno «stratagemma per tradurre in pratica "un sistema ideale dei prezzi" e cosí assicurare in questa valle di lacrime la realizzazione della giustizia!»: Rosdolsky, *Genesi e struttura del «Capitale» di Marx* cit., p. 620.

64. K. Marx, *Storia delle teorie economiche*, vol. III, *Da Ricardo all'economia volgare*, Einaudi, Torino 1971, pp. 277-78. L'autore dell'opuscolo era Charles Wentworth Dilke, che fu influenzato da William Godwin, uno dei maestri di Robert Owen.

65. Id., *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 307.

66. *Ibid.*, p. 327.

67. Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXIX cit., p. 549.

68. Id., *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro terzo*, Editori Riuniti, Roma 1989, p. 933.

69. A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Laterza, Bari 1969, pp. 131, 134.

70. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXX cit., p. 98.

71. *Ibid.*, p. 549.

72. *Ibid*.

73. L'espressione «Wiedergewinnung des Menschen» (Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* cit., p. 203 [cfr. *infra*, cap. II]) non si trova negli scritti successivi di Marx, il quale però usa ovviamente la parola «emancipazione» in svariate occasioni, per esempio quando parla di «vollständige Emanzipation von der Lohnsklaverei» («completa emancipazione dalla schiavitú del salario»: *Il parlamento dei lavoratori*, 1854, in K. Marx, F. Engels, *Scritti febbraio 1854 - febbraio 1855*, edizioni Lotta Comunista, Milano 2011, p. 53), «Emanzipation des Proletariers» («emancipazione del proletariato»: *Discorso per l'anniversario del «People's Paper»*, 1856, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XIV, *febbraio 1855 - aprile 1856*, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 655) ed «Emanzipation der Arbeiterklassen» («Emancipazione delle classi

operaie»: *Indirizzo inaugurale e statuti provvisori dell'Associazione internazionale degli operai*, 1864, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XX cit., p. 12).

74. Id., *Salario, prezzo e profitto* (1865), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XX cit., p. 150.

75. Id., *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro terzo* cit., p. 933.

76. Engels, *La questione delle abitazioni* cit., pp. 70-71.

77. Id., *Anti-Dühring* cit., pp. 285, 283. Secondo Engels «gli utopisti si erano già resi perfettamente conto degli effetti della divisione del lavoro, della minorazione, da una parte, dell'operaio e, dall'altra, della stessa attività lavorativa, che viene ridotta a una ripetizione che dura tutta la vita, monotona, meccanica di un solo e medesimo atto» (*ibid.*, p. 282).

78. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXIX cit., p. 253. Anche nel 1880 Engels si sarebbe avvalso del linguaggio dell'«emancipazione universale» per descrivere l'avvento di una «produzione sociale conforme a un piano prestabilito» e l'estinguersi dell'autorità dello Stato con la scomparsa dell'«anarchia della produzione sociale»: F. Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* (1880), Editori Riuniti, Roma 1971, p. 119. Altrove Marx scrisse che il «libero sviluppo delle individualità» non aveva a che fare con la «riduzione del tempo di lavoro necessario per creare lavoro eccedente», ma con «la riduzione del lavoro necessario della società a un minimo, a cui poi corrisponde la formazione artistica, scientifica, eccetera, degli individui grazie al tempo divenuto libero e ai mezzi creati per tutti»: *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXX cit., p. 91.

79. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXIX cit., p. 94.

80. *Ibid.*, p. 341.

81. Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXX cit., p. 90.

82. Id., *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo* cit., p. 110.

83. Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXIX cit., p. 91.

84. Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXX cit., p. 40.

85. Id., *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo* cit., p. 549.

86. *Ibid.*, p. 530.

87. Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXX cit., p. 100.

88. Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXIX cit., p. 78.

89. *Ibid.*, p. 90.

90. Id., *Economic Manuscript of 1861-1863. Conclusion* cit., pp. 245-46.

91. Id., *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo* cit., pp. 397, 404.

92. *Ibid.*, p. 534.

93. *Ibid.*, p. 706.

94. *Ibid.*, p. 406.

95. Si veda per esempio J. Plamenatz, *Karl Marx's Philosophy of Man*, Clarendon Press, Oxford 1975, p. 144.

96. Si veda Mandel, *La formazione del pensiero economico di Marx* cit., pp. 181-202; Kołakowski, *Nascita, sviluppo, dissoluzione del marxismo*, vol. I cit., pp. 279-85.

97. D. McLellan (a cura di), *Karl Marx. Early Texts*, Barnes & Noble, New York 1972, pp. XXXVI, XXXIX. Sempre in questa prospettiva McLellan afferma che «appare dunque esagerato, come alcuni hanno fatto, porre i *Manoscritti* come elemento centrale del pensiero marxiano»: *Karl Marx: la sua vita, il suo pensiero* cit., p. 302.

98. Mészáros, *La teoria dell'alienazione in Marx* cit.

99. Kołakowski, *Nascita, sviluppo, dissoluzione del marxismo*, vol. I cit., p. 184.

100. Secondo i curatori dei *Collected Works* marxiani, per esempio, il concetto di alienazione «fu in gran parte sostituito da ulteriori e piú concrete determinazioni, che facevano luce in maniera piú chiara e completa […] sullo sfruttamento del lavoro salariato»: *Preface*, in Marx, Engels, *Collected Works*, vol. III, *Marx and Engels. 1843-1844*, Progress Publishers / Lawrence and Wishart / International Publishers, Moscow - London - New York 1975, p. XVIII.

101. Nei *Grundrisse* l'espressione «Gattungswesen» ricorre due volte. Marx parla in un caso di «comune appartenenza alla specie» e nell'altro di «ente generico»: Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in Marx, Engels, Opere *complete*, vol. XXIX cit., pp. 174 e 429.

102. L. Althusser, *Elementi di autocritica*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 19; Id., *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1972. Secondo Althusser l'«antiumanismo» implicava l'abbandono dell'«uomo» di Feuerbach e dei concetti «moral-idealistici» a esso connessi, tra cui l'alienazione: Id., *The Humanist Controversy and Other Writings (1966-67)*, Verso, London - New York 2003, p. 186.

103. Id., *Per Marx* cit., p. 202.

104. Per questo Marx avrebbe scritto in seguito che il suo «metodo *analitico*» non partiva «dall'"uomo" ma da un dato periodo economico della società»: K. Marx, *Glosse marginali al Manuale di economia politica di Adolph Wagner* (1881), in Id., *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1963, p. 178.

105. S. Hook, *Da Hegel a Marx: studi sullo sviluppo intellettuale di Karl Marx*, Sansoni, Firenze 1972, p. 33.

106. D. Bell, *The Debate on Alienation*, in L. Labedz (a cura di), *Revisionism. Essays on the History of Marxist Ideas*, George Allen & Unwin, London 1962, p. 204 [trad. it. parziale *Il revisionismo*, Jaca Book, Milano 1967, in cui il saggio di Bell non figura].

107. J. McMurtry, *The Structure of Marx's World-View*, Princeton University Press, Princeton 1978, p. 222.

108. Su questo punto si veda W. C. Roberts, *Marx's Inferno. The Political Theory of «Capital»*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2016.

109. Si tratta di un aspetto completamente ignorato per esempio da Mehring, *Vita di Marx* cit., e da J. Sperber, *Karl Marx. A Nineteenth-Century Life*, Liveright, New York - London 2013.

110. T. Carver, *The Postmodern Marx*, Manchester University Press, Manchester 1998, p. 126.

111. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo* cit., pp. 371-73.

112. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 33.

113. Marx, *Manoscritti del 1861-1863* cit., pp. 272-73.

114. Plamenatz, *Karl Marx's Philosophy of Man* cit., p. 132.

115. Marx, *Indirizzo inaugurale e statuti provvisori dell'Associazione internazionale degli operai* cit., p. 11.

116. Id., *Salario, prezzo, profitto* cit., p. 109.

117. Id., *Istruzioni per i delegati del consiglio centrale provvisorio. Le singole questioni. 3. Limitazione della giornata lavorativa* (1867), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XX cit., p. 192.

118. *Marx a Hermann Jung*, 20 novembre 1865, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLII cit., p. 533.

119. *Dai verbali della conferenza di Londra dell'Associazione internazionale degli operai. Riunione del comitato permanente con i delegati continentali* (1865), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XX cit., p. 376; *Programma per il congresso dell'Internazionale a Magonza* (1870), in Marx, Engels, *Scritti. Novembre 1867 - luglio 1870* cit., p. 135.

120. Marx, *Critica al programma di Gotha* cit., pp. 69, 71.

121. Id., *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro terzo* cit., pp. 457-58.

122. Id., *Economic Manuscript of 1861-1863. Continuation*, in Marx, Engels, *Collected Works*, vol. XXXII, *Marx. 1861-1863*, Progress Publishers / Lawrence and Wishart / International Publishers, Moscow - London - New York 1989, p. 497.

123. Id., *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro terzo* cit., p. 522.

124. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 34.

125. Roberts, *Marx's Inferno* cit., pp. 254-55. Marx preferiva nettamente la cooperazione industriale alla dimensione del «villaggio».

126. Marx, *Indirizzo inaugurale e statuti provvisori dell'Associazione internazionale degli operai* cit., p. 12.

127. Marx, *Istruzioni per i delegati del consiglio centrale provvisorio. Le singole questioni. 3. Limitazione della giornata lavorativa* cit., p. 195. Sui punti di contatto fra repubblicanesimo e cooperativismo si veda Roberts, *Marx's Inferno* cit., pp. 246-57. Su questo tema Marx parla un linguaggio che spesso è piú affine a William Thompson che a Owen.

128. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro terzo* cit., p. 118. Marx si riferisce alla cooperativa di consumatori Rochdale, fondata nel 1844, a cui accenniamo poco piú avanti.

129. Engels scrisse nel 1886: «Marx e io non abbiamo mai dubitato che nel passaggio all'economia completamente comunista andasse ampiamente usata l'azienda cooperativa come gradino intermedio. Ciò vuol dire esclusivamente organizzare le cose di modo che la società, ossia in un primo momento lo Stato, mantenga la proprietà dei mezzi di produzione cosí che gli interessi particolari della cooperativa nei confronti della società nel suo complesso non possano radicarsi»: *Engels ad August Bebel*, 20 gennaio 1886, in F. Engels, *Lettere. Aprile 1883 - dicembre 1887*, edizioni Lotta Comunista, Milano 2009, p. 308.

130. *E. Jones. A Letter to the Advocates of the Co-operative Principle, and to the Members of Co-operative Societies*, in Marx, Engels, *Collected Works*, vol. XI, *Marx and Engels 1851-1853*, Progress Publishers / Lawrence and Wishart / International Publishers, Moscow - London - New York 1979, p. 581. Secondo Ernest Jones la «cooperazione» implicava l'«abolizione del profitto coi suoi traffici e della schiavitú salariata attraverso lo sviluppo del lavoro indipendente e associato»: *ibid.*, p. 587.

131. Le fonti di riferimento sul tema: G. J. Holyoake, *The History of Co-operation in England. Its Literature and Its Advocates*, 2 voll., Trubner & Co., London 1875-1879; Potter, *The Co-operative Movement in Great Britain* cit.; B. Jones, *Co-operative Production*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1894.

132. G. J. Holyoake, *Self-Help by the People. The History of the Rochdale Pioneers, 1844-1892*, Swan Sonnenschein, London 1900 [10], pp. 12, 28, 38, 81. Secondo Holyoake «era risaputo che lavoratori erano dei cattivi padroni», determinati nel «cavare piú lavoro possibile dai dipendenti, proprio come con loro aveva fatto il peggior padrone sotto cui avevano lavorato»: *ibid.*, pp. 106-7.

133. Holyoake racconta che i membri della cooperativa Rochdale Pioneers «pensarono di investire i loro profitti nella manifattura»: *History of Co-operation* cit., vol. II, p. 17. Fu cosí che fondarono la Rochdale Cooperative Corn Mill Society, che per tre anni gestí un grosso cotonificio. In seguito alcuni investitori esterni trasformarono la cooperativa in società di capitali (*ibid.*, p. 52). I due telai

da seicento cavalli, che all'inizio erano stati chiamati «Cooperazione» e «Perseveranza», vennero ribattezzati rispettivamente «Titolo azionario» e «Avidità».

134. Tra i sostenitori di questo modello ci fu E. V. Neale, che affermò: «la cooperazione sostiene il principio dell'individualismo, mentre il socialismo cerca di sradicarlo» (citato in Jones, *Co-operative Production* cit., vol. II, p. 738).

135. G. J. Holyoake, *The History of Co-operation*, edizione rivista, 2 voll., T. Fisher Unwin, London 1906, vol. II, p. 342.

136. Citato in Jones, *Co-operative Production* cit., vol. II, p. 755.

137. Potter, *Co-operative Movement* cit., p. 83.

138. Si veda E. Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* (1899, poi 1909), Laterza, Roma-Bari 1974. Secondo Bernstein erano i sindacati a incarnare la democrazia all'interno della produzione.

Capitolo ottavo
L’Internazionale (1864-1872) e la Comune di Parigi (1871)

Diversamente da quanto avrebbe successivamente raccontato il mito, Marx non «fondò» l’Associazione internazionale degli operai[1]. Fu sí presente alla sua costituzione a Londra, il 28 settembre 1864, ma come semplice spettatore, invitato all’ultimo momento a rappresentare i lavoratori tedeschi da un insegnante di musica, il francese Victor Le Lubez[2]. Egli dette comunque un contributo fondamentale alla nascita e allo sviluppo della Prima Internazionale. All’inizio si ritrovò davanti una minestra riscaldata di owenismo, astrazioni in stile mazziniano e «vaghi cenci» di «socialismo francese»[3]. Poi, però, cercò di riportare all’ordine il caos – una delle sue passioni preferite – e scrisse l’*Indirizzo inaugurale* dell’organizzazione, pubblicato il mese seguente, in cui affermava che «ogni sviluppo della forza produttiva del lavoro scaverà necessariamente un abisso piú largo e piú profondo fra i contrasti sociali e l’antagonismo sociale», aggiungendo che «la conquista del potere politico è divenuto il grande dovere della classe operaia»[4]. Rivedendo gli statuti dell’Internazionale fece a malincuore una serie di concessioni sul «dovere», sul «diritto» e sulla «verità, la giustizia e la moralità», pur inserendole là dove secondo lui non avrebbero potuto «arrecare danno»[5], e chiarí che il fine ultimo dell’Associazione internazionale degli operai era «annientare ogni predominio di classe»[6].

Marx elaborò inoltre un’ampia strategia per coinvolgere le altre organizzazioni operaie europee tenendo conto della diversità dei rispettivi percorsi e delle loro specifiche fisionomie. E si profuse in maniera instancabile per federare i movimenti europei e non, sforzandosi di convincere quelli che già aderivano a sostenere la sua visione. In questi anni intese i sindacati come delle «scuole di socialismo» che dovevano fornire «i mezzi per la formazione e il consolidamento dell’identità e dell’attività di classe»[7]. Inoltre suggerí che i movimenti cooperativi istituissero un

coordinamento nazionale delle cooperative di produttori. A questo stadio le varie associazioni nazionali, di ispirazione repubblicana, socialista e anarchica, conservarono la loro indipendenza in termini di strategia e prospettive. Ma nel Consiglio generale, che aveva sede a Londra, il segretario per la Germania Marx conquistò a poco a poco un ruolo di primo piano. Nel 1866 i paesi membri dell'Associazione erano solo quattro. Nel 1869 erano già saliti a nove. L'*Internazionale*, esaltante inno dell'organizzazione composto nel 1871, avrebbe rappresentato il meglio del comunismo e il migliore modello di umanità a cui aspirare. Ancora oggi sono in molti, quando lo ascoltano, a piangere e ricordare la collera dei tempi andati: «In piedi, dannati della Terra | In piedi, forzati della fame! | La ragione tuona nel suo cratere | È l'eruzione finale». (Si ascolti anche la musica e si legga il testo per intero).

Nell'Internazionale Marx agí perlopiú dietro le quinte. Persino i compagni riconoscevano che come oratore non fosse granché dotato. Lottò per un miglioramento pacifico della vita dei lavoratori e in particolar modo per la riduzione della giornata di lavoro. Operò inoltre per accelerare la transizione verso una società di «produttori associati», processo che doveva essere attuato a partire dallo sviluppo delle istituzioni già esistenti, sia sul piano economico sia su quello elettorale[8]. Il capitalismo, dunque, poteva essere rovesciato senza rivoluzioni o spargimenti di sangue. In Gran Bretagna l'Internazionale ebbe un ruolo determinante nella fondazione della Lega per la riforma, che mirava all'istituzione del suffragio universale maschile. La riforma del 1867, che istituí il diritto di voto per alcune categorie di lavoratori piú benestanti, scaturí proprio dalla mobilitazione dell'Internazionale[9]. Quando nel 1868 si riuní l'Unione generale dei lavoratori tedeschi, Marx sostenne la sua lotta per la libertà politica nella speranza che essa avrebbe altresí contribuito alla diffusione dell'ideale cooperativo.

Nell'Internazionale Marx evitava di solito le questioni troppo teoriche, che secondo lui creavano divisioni. All'ordine del giorno ci fu dunque una logica di compromesso. Difatti, come avrebbe in seguito spiegato Engels, gli statuti dell'organizzazione erano stati predisposti «in modo tale che vi potessero aderire *tutti* i socialisti proletari di quel tempo»[10]. A partire dal 1868 i proudhoniani misero da parte l'idea di abolire la proprietà privata e iniziarono a sostenere dei modelli «mutualistici» incentrati sulla piccola

proprietà, ma anche la creazione di una «banca del popolo» che estendesse il credito alle organizzazioni operaie e la collettivizzazione delle ferrovie. Secondo Marx il loro era uno «stirnerismo proudhonizzato», come disse polemicamente nel 1866: un atteggiamento che riduceva tutto «in piccoli "groupes" o "communes", che a loro volta formeranno un'"unione" ma non uno Stato»[11]. Lui riteneva invece che nella maggior parte dei casi solo gli Stati avrebbero potuto promuovere le riforme sociali. Nel 1868 fu approvata una mozione per la nazionalizzazione della terra che Marx sostenne e che prevedeva però che macchine e strumenti di produzione restassero di proprietà dei lavoratori. La conferenza dell'Internazionale di Bruxelles del 1868 ribadí il principio del controllo statale sulla proprietà comune di miniere, foreste e ferrovie, facendo cosí convergere l'intera organizzazione sulla posizione di Marx. Il congresso di Basilea dell'anno seguente approvò l'abolizione della proprietà privata delle terre. In ogni caso si era ancora lontani dal programma del *Manifesto del Partito Comunista*.

Intorno al 1870 Marx era ormai diventato, insieme all'instancabile anarchico russo Michail Bakunin (1814-1876), la figura principale dell'Internazionale. Redigeva le risoluzioni del Consiglio generale e preparava i resoconti congressuali. L'associazione contava ormai centocinquantamila iscritti. Quando si incontrarono nel 1864, per la prima volta dopo il 1848, Marx sembrò apprezzare le posizioni di Bakunin e volle che fosse lui a occuparsi della sezione italiana dell'Internazionale. Bakunin a sua volta definí Marx «il mio amico piú caro» e disse addirittura che era un suo discepolo. Fu lui a tradurre in russo per la prima volta il *Manifesto*, nel 1869, e progettò di tradurre anche il *Capitale*. Ben presto però i due arrivarono ai ferri corti e Bakunin – «*uno degli esseri piú ignoranti nel campo della teoria sociale*», disse Marx nel 1870[12], divenne il suo principale antagonista. Il dissidio tra i due, di cui ci occuperemo tra un po', ruotava attorno alla questione della centralizzazione dello Stato e sul suo ruolo dopo la rivoluzione. È proprio su questo punto, d'altronde, che l'Internazionale si sarebbe spaccata[13]. Secondo gli anarchici qualsiasi politica, e in particolare la politica dello Stato, era sospetta, marcia. Bakunin propugnava la distruzione dell'ordine dominante e auspicava che la rivoluzione riuscisse a eliminare definitivamente la vecchia società, mandando al diavolo leggi, mutui e atti di proprietà. A partire dal 1865 diresse, pur restando nell'Internazionale, una sua società segreta, la

«Fraternité Internationale» (la prima di molti altri gruppi simili): essa aveva «lo scopo» – avrebbe detto in seguito Engels – «di mettere nelle mani degli anarchici il controllo dell'intera Internazionale»[14]. Paradossalmente tale società si fondava su una rigida gerarchia, sosteneva la dittatura rivoluzionaria e la piena fedeltà a Bakunin.

Marx fu di gran lunga il membro piú attivo dell'Internazionale alla Conferenza di Londra del 1871, durante la quale prese la parola piú di cento volte. All'epoca dichiarò che un'insurrezione in Inghilterra sarebbe stata «una follia» e che la classe operaia inglese avrebbe potuto vincere la sua causa con la propaganda pacifica[15]. Engels disse una volta che l'Inghilterra era per Marx «l'unico paese in cui l'inevitabile rivoluzione sociale» poteva essere «attuata per intero con mezzi pacifici e legali»[16]. Marx si scagliò contro gli ex compagni dei sindacati e affermò che «le Trade Unions non possono nulla di per se stesse: resteranno una minoranza, non eserciteranno alcuna potenza sulla massa dei proletari, fino a quando l'Internazionale non agirà direttamente su queste persone»[17]. Bakunin, però, aveva tantissimi seguaci, in particolar modo nei paesi dell'Europa meridionale; ormai l'inevitabile rottura dell'associazione si profilava minacciosamente all'orizzonte. Nel 1872 l'ultimo congresso dell'Internazionale riuní sessantacinque delegati in un piccolo caffè dell'Aia. Vi parteciparono sia Engels che Marx, il quale ribadí che l'emancipazione economica poteva essere raggiunta solo conquistando il potere politico. Secondo lui negli Stati Uniti, in Inghilterra e forse pure in Olanda i lavoratori potevano riuscire a imporsi «con mezzi pacifici»[18]. Altrove invece non sarebbe stato possibile, dunque non c'era una regola precisa in tal senso. In quell'occasione Bakunin fu espulso. Per prevenire ulteriori crisi Engels, nonostante l'opposizione dei blanquisti e di altre correnti, riuscí a far trasferire il Consiglio generale da Londra a New York, cosa che però affondò definitivamente l'organizzazione.

In Germania l'Internazionale dovette dialogare con due nuove associazioni di operai: l'Unione generale dei lavoratori tedeschi, fondata nel 1863 e diretta per un anno da Lassalle, che morí durante un duello nel 1864; e il Partito dei lavoratori socialdemocratici (Sdap: Sozialdemokratische Arbeiterpartei), fondato nel 1869 e guidato da Liebknecht e Bebel. Sia l'Unione sia la Sdap non erano associazioni «marxiste» e all'inizio mantennero una certa distanza dall'Internazionale. Al congresso di

Eisenach del 1869, però, la Sdap optò per l'affiliazione. Da quel momento in poi e almeno fino al 1917, nonostante svariate battute d'arresto, sarebbe stato proprio il partito di massa tedesco a incarnare la marcia verso il socialismo e il trionfo futuro degli ideali di Marx. Nel 1875, a Gotha, la Sdap e l'Unione generale dei lavoratori tedeschi si fusero dando vita al Partito socialdemocratico tedesco. Il programma della nuova organizzazione si ispirava in gran parte a Lassalle, ma dopo aver subito una feroce repressione sotto Bismarck, tra il 1878 e il 1890, si avvicinò alle posizioni di Marx.

Nell'Internazionale emerse nuovamente la questione del ruolo degli intellettuali e dei simpatizzanti borghesi all'interno del movimento operaio. Mentre alcuni volevano ammettere nell'organizzazione solo i proletari, Marx non si oppose all'adesione di altre categorie sociali superiori, purché continuasse a esserci una maggioranza di operai. E nel 1872 ribadí che potevano essere ammesse nell'organizzazione solo quelle nuove sezioni che fossero costituite per due terzi da lavoratori salariati. In questi anni, dunque, la purezza delle origini di classe non riuscí a imporsi completamente sull'istruzione, come spesso, d'altronde, sarebbe accaduto in futuro. Dopo tutto sia lui che Engels erano dei «borghesi».

Intorno al 1871 lo spettro che perseguitava l'Europa aveva ormai un nome: Karl Marx. La Francia venne sconfitta nella guerra franco-prussiana del 1870-71 e nel paese fu proclamata la repubblica. Marx sostenne che era stato Napoleone III ad aver avviato il conflitto e parlò di «guerra di difesa»[19]. Pensava però che la classe operaia tedesca fosse «superiore a quella francese sia dal punto di vista teorico sia da quello organizzativo»[20], e sperava che la vittoria della Prussia contribuisse al progresso della situazione in Francia. L'armistizio con la Prussia scatenò un'insurrezione a Parigi. All'inizio Marx condannò ogni avventurismo rivoluzionario, innanzitutto all'interno della stessa Internazionale. Quando fu proclamata la Comune, nel marzo 1871, però, il suo nome si legò giocoforza alle sue sorti. Marx auspicava che la Comune potesse portare all'istituzione di un «autogoverno dei produttori»[21]. Ma il tutto durò solo due mesi e alla fine la Comune fu repressa nella piú insensata violenza. Furono all'incirca ventimila le esecuzioni, spesso di operai disarmati o che avevano già

deposto le armi. Fu a partire da questo momento che la Comune divenne un modello di riferimento per il marxismo.

Marx aveva capito fin dall'inizio che questa esperienza era destinata a fallire, sia per la vittoria della Prussia sia per l'opposizione del governo francese. Molti leader della Comune, peraltro, non erano neanche socialisti. Comunque sia, per lui fu un evento di primaria importanza, e nel celebre testo *La guerra civile in Francia* (1871) scrisse che si trattava di «un nuovo punto di partenza di importanza storica universale»[22]. Avallò addirittura le esecuzioni di ostaggi – tra i quali l'arcivescovo di Parigi – in risposta al massacro di prigionieri perpetrato dal governo di Versailles[23]. Ben presto l'Internazionale fu considerata responsabile dello spargimento di sangue e per la prima volta il terrore Rosso invase l'Europa borghese. Marx divenne suo malgrado celebre come presunto capo della Comune. Contro di lui si scatenò una feroce campagna di propaganda e la stampa lo definí «il dottore del terrore Rosso». «L'uomo piú calunniato e piú minacciato di Londra» fu assediato da una schiera di giornalisti ansiosi di «vedere con i propri occhi il "monster"»[24]. E l'Internazionale venne messa fuori legge in diversi paesi.

La Comune di Parigi era composta da una novantina di consiglieri municipali eletti nei diversi mandamenti cittadini, che prestavano servizio in dieci commissioni. Una definitiva vendetta su Hegel, poiché i consiglieri erano funzionari che operavano sotto gli occhi dei cittadini e non una «casta» al servizio di uno «Stato». In gran parte operai, erano «responsabili e revocabili in qualunque momento»[25]. A questo punto il suffragio universale poteva essere «usato per il suo preciso scopo, che è di fare eleggere dalle comuni i loro propri funzionari nei settori dell'amministrazione e in quelli legislativi»[26]. Nella Comune una milizia di operai armati sostituí l'esercito regolare francese. Consiglieri, magistrati e giudici venivano retribuiti con salari operai[27] ed erano eletti con suffragio universale. Le istituzioni educative furono svincolate dall'influenza del clero, la Chiesa venne rigorosamente separata dallo Stato e l'istruzione divenne gratuita. Inoltre fu istituita la libertà religiosa. L'«autogoverno dei produttori» doveva essere adottato fin nel piú piccolo villaggio. In tale quadro i comuni rurali avrebbero inviato i loro delegati nelle città di riferimento, che a loro volta avrebbero espresso dei deputati in seno a una delegazione nazionale con sede a Parigi, lasciando ben poche funzioni al

governo nazionale[28]. Cosí facendo «tutte le iniziative già prese dallo Stato passarono nelle mani della Comune»[29].

Tra gli obiettivi economici immediati della Comune c'era il recupero delle fabbriche abbandonate, che sarebbero state trasformate in cooperative, la proibizione delle multe sui salari, la sospensione della vendita di oggetti depositati nei banchi di pegni, il blocco di sfratti e affitti e la cessazione del lavoro notturno dei fornai. Per Marx la Comune doveva mirare a riunire gli operai in «associazioni cooperative unite» che avrebbero dovuto «regolare la produzione nazionale secondo un piano comune»[30]. La produzione doveva avvenire «secondo un piano comune, prendendola cosí sotto il loro controllo e ponendo fine all'anarchia costante e alle convulsioni periodiche che sono la sorte inevitabile della produzione capitalistica». A questo punto non si poteva non chiedersi: «che cosa sarebbe questo o signori, se non comunismo, "possibile" comunismo»[31]? Il «comunismo» era qui inteso come una forma di cooperazione congiunta con il governo della Comune e non come uno stato idilliaco da realizzare in un lontano futuro. Marx ammise però che nel programma della Comune c'era ben poco e ben poco avrebbe potuto esserci di socialista, nonostante quasi la metà del consiglio (trentaquattro sui restanti settantanove membri, dopo le dimissioni di alcuni repubblicani) fosse costituito da membri dell'Internazionale. Per non parlare del fatto che c'erano troppi proudhoniani per i suoi gusti.

Per Marx la Comune era «la forma politica finalmente scoperta, nella quale si poteva compiere l'emancipazione economica del lavoro». Con l'emancipazione del lavoro «tutti diventano operai, e il lavoro produttivo cessa di essere un attributo di classe»: nella Comune, insomma, non c'era piú alcuna classe, professionale politica o amministrativa[32]. Essa rappresentava un passo cruciale verso l'autogoverno operaio e aboliva lo stato coercitivo e le burocrazie parassitarie, oltre a basarsi su una visione umanitarista – il 6 aprile 1871 vennero date alle fiamme due ghigliottine. In questo frangente Marx non si pronunciò sui rapporti fra Partito comunista e governo diretto dei lavoratori, né sulla possibilità di applicare il suffragio universale e il principio di responsabilità. Difatti nella Comune i suoi avversari, ossia i blanquisti e i proudhoniani, erano in maggioranza. Insomma la Comune poteva forse essere una «dittatura del proletariato», come avrebbe poi detto Engels[33], ma di certo non una dittatura del partito

marxista. Essa era espressione della classe operaia e di un'ampia coalizione di sinistra ma non di un monopolio comunista.

Marx scrisse che «la costituzione della Comune è stata presa a torto per un tentativo di spezzare in una federazione di piccoli Stati [...] quella unità delle grandi nazioni [...] ora diventata un potente fattore della produzione sociale»[34]. Un'analisi che implicava un modello piú decentralizzato di quelli che aveva proposto altrove. G. P. Maksimov ha affermato a ragione che il federalismo della *Guerra civile in Francia* «contraddice interamente gli scritti precedenti e quelli successivi», che promuovevano invece la centralizzazione[35]. Nel primo abbozzo del testo Marx scrisse che quella della Comune era «una rivoluzione contro l'essenza stessa dello *Stato*», una rivoluzione che comportava «la riappropriazione da parte del popolo della propria vita sociale». Lo Stato rappresentava un «potere governativo centralizzato che, mediante un'usurpazione», era diventato «il padrone della società in luogo di esserne il servitore»[36]. «Tutta la Francia si sarebbe organizzata in comuni amministrantesi e governantesi» e «le funzioni dello Stato sarebbero state ridotte alle poche funzioni rispondenti ai bisogni generali e nazionali»[37]. Nel secondo abbozzo si legge inoltre: «in una parola tutte le funzioni pubbliche, che sarebbero dipese da un governo centrale, sarebbero state assunte da agenti comunali e poste, di conseguenza, sotto la direzione della Comune»[38]. Che ne era quindi della centralizzazione, della pianificazione e dell'amministrazione su scala nazionale del *Manifesto* del 1848? Una domanda, questa, a cui non è facile rispondere. Ancora agli inizi del 1872 Marx scrisse che «*la centralizzazione nazionale dei mezzi di produzione* diventerà la base nazionale di una società formata da associazioni di produttori liberi e posti su uno stesso livello, operanti consapevolmente sulla base di un piano comune e razionale. Tale è il fine al quale tende il grande movimento economico del secolo XIX»[39]. E poco dopo ribadí insieme a Engels che «i principî generali svolti in questo "Manifesto" sono ancora oggi, in complesso, del tutto giusti»[40].

Su questo punto esiste dunque una contraddizione che resta irrisolta. Di sicuro Marx non voleva che le idee federaliste prendessero troppo piede. Ma in tal modo finí ancora una volta con il sottovalutare quanto complicato potesse essere amministrare un paese dotato di un'economia centralizzata. Per lui l'amministrazione e l'economia non erano delle funzioni «statali» o

«politiche»[41]. Ma in un sistema fatto di centinaia di unità produttive separate tra loro ciascuna di esse avrebbe rischiato di non riuscire a coordinarsi con le altre nell'interpretazione dei bisogni complessivi della società. Come classificare i bisogni sociali? Come capire se bisognava produrre piú scarpe o piú cannoni, o se era meglio importare o esportare? E il soddisfacimento di tali bisogni doveva essere immediato o poteva essere differito? Bisognava massimizzare la produzione o ridurre al minimo il danno ambientale? Oppure bisogna puntare sul tempo libero? Tutte domande a cui certamente non poteva rispondere il famoso cuoco di Lenin, fosse anche il cuoco piú lungimirante e piú sensibile alle questioni pubbliche. La loro valenza morale, strategica, politica e tecnica richiedeva conoscenze solide e comportava delle enormi responsabilità. E in ogni caso sembrava difficile rispondere con un argomento diverso da quello della centralizzazione. Marx, probabilmente offuscato dal suo viscerale anti-hegelismo, finí con l'ignorare che la sua teoria implicava necessariamente l'esistenza di una grossa burocrazia amministrativa.

Nel corso degli anni sessanta e settanta fu soprattutto Bakunin a mettere alla prova la tolleranza di Marx nei confronti delle opinioni diverse dalle sue. I bakunisti si riunirono nell'Alleanza internazionale della democrazia socialista, fondata nel 1868. Figlio di un proprietario terriero, Bakunin aveva fatto parte dei giovani hegeliani prima di approdare all'attivismo rivoluzionario. Era stato arrestato nel 1849 ma dopo una dozzina di anni di prigione ed esilio in Siberia era riuscito a fuggire e aveva partecipato all'insurrezione polacca del 1863. Poi aveva cominciato a interessarsi alle vicende dell'Internazionale. La sua figura divenne assai influente in Spagna, Italia e Svizzera. Nel 1869 provò a far entrare la sua organizzazione nell'Internazionale. Marx temeva che l'Alleanza di Bakunin sarebbe diventata una sorta di stato all'interno dello Stato, e per questo alla fine i membri dell'organizzazione di Bakunin furono ammessi ma solo a titolo individuale. Bakunin sosteneva un anarchismo collettivista che ai suoi occhi era un'aberrazione, ma pensava altresí – come Blanqui – che fosse necessario creare delle organizzazioni segrete per fomentare la rivoluzione, ipotesi in egual misura respinta da Marx. I bakunisti accusavano quest'ultimo di aver introdotto il principio dell'autorità nell'Internazionale,

che nelle sue mani aveva assunto la forma di un'organizzazione gerarchica diretta da un comitato.

Il dissenso tra i due era dovuto a diverse questioni di primaria importanza. Bakunin sosteneva che mantenere lo Stato durante il processo rivoluzionario significava ostacolare la rivoluzione. Per lui «Stato» fu sempre sinonimo di «dominio» e «assoggettamento delle masse», un assoggettamento che comportava il loro «sfruttamento a profitto di una qualsiasi minoranza governante». Rifiutava ogni forma di assemblea costituente e dittatura rivoluzionaria: secondo lui quando il potere era concentrato «nelle mani di alcuni individui che dirigono» la rivoluzione si trasformava «inevitabilmente e immediatamente in reazione»[42]. Vedeva in Marx il capo di una «specie di piccola Chiesa comunista», un «politico molto abile e un ardente patriota» che voleva creare «un grande stato germanico per la gloria del popolo tedesco»[43]. Il nuovo «stato popolare del Signor Marx», scrisse in maniera profetica, sarebbe stato il «regno dell'*intelligenza scientifica*, il piú aristocratico, il piú dispotico, il piú arrogante e il piú sprezzante di tutti i regimi». Il mondo sarebbe stato «diviso in una minoranza, dominante in nome della scienza, e un'immensa maggioranza ignorante». Una divisione che secondo Bakunin sarebbe stata giustificata con il principio della moralità dello Stato: «essendo lo Stato lo scopo supremo, tutto ciò che è favorevole allo sviluppo della sua potenza è buono; tutto ciò che gli è contrario, fosse anche la cosa piú umana del mondo, è cattivo»[44].

Ormai Bakunin non sopportava piú Marx e arrivò addirittura a diffondere la voce che fosse «un *agente di Bismarck*»[45]. In *Stato e anarchia* (1873) lo accusò inoltre di essere «eccessivamente ambizioso e vanitoso, litigioso, intollerante e assoluto». Aggiungendo: «non c'è menzogna o calunnia che non sia capace d'inventare e di diffondere contro chi abbia avuto la disavventura di suscitare la sua gelosia [...]. Giacobino per educazione e per natura, il suo sogno favorito è la dittatura politica». Con i marxisti al potere nulla sarebbe davvero cambiato per gli operai, mentre la «plebaglia contadina» o «un altro proletariato» sarebbero stati assoggettati «a questa nuova dominazione, a questo nuovo Stato». Diviso in due grandi eserciti, uno industriale e l'altro agricolo, il popolo si sarebbe ritrovato «sotto il diretto comando degli ingegneri di Stato». E anche se gli operai avessero davvero preso il potere nel «comunismo di Stato», ben presto

avrebbero smesso di essere dei «lavoratori» e avrebbero «guardato il mondo del lavoro manuale dall'alto dello Stato». Da quel momento in poi non avrebbero piú rappresentato «il popolo» ma «se stessi e le proprie pretese di voler governare il popolo». Rispetto alla questione della dittatura del proletariato Bakunin scrisse che «nessuna dittatura può avere altro fine che quello della propria perpetuazione […]; la libertà può essere creata solo dalla libertà ovvero dalla rivolta di tutto il popolo e dalla libera organizzazione degli operai dal basso in alto»[46]. Tra le note marxiane al libro di Bakunin si legge che «fino a quando il proletariato lotta contro la classe capitalista […] deve adoperare dei mezzi violenti, cioè dei mezzi governativi; esso stesso rimane ancora una classe, le condizioni economiche su cui si basa la lotta di classe e l'esistenza delle classi non sono scomparse»[47]. Come ha detto giustamente Noam Chomsky, quella di Bakunin fu «un'ottima predizione»[48]. La sua figura avrebbe continuato a esercitare una fondamentale influenza sull'anarchismo europeo del XX secolo.

1. «Quando Marx fondò l'Internazionale…», scrisse Engels una volta: *Engels a Florence Kelley-Wischnewetzky*, 27 gennaio 1887, in Engels, *Lettere aprile 1883 - dicembre 1887* cit., p. 431. In realtà sarebbe stato piú logico dire: «quando l'Internazionale venne fondata».
2. *Marx a Engels*, 4 novembre 1864, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLII cit., p. 11.
3. *Ibid.*, p. 12.
4. Marx, *Indirizzo inaugurale e statuti provvisori dell'Associazione internazionale degli operai* cit., pp. 9, 12.
5. *Marx a Engels*, 4 novembre 1864, cit., p. 12.
6. Marx, *Indirizzo inaugurale e statuti provvisori dell'Associazione internazionale degli operai* cit., pp. 13-14.
7. G. Stedman Jones, *Karl Marx. Greatness and Illusion*, Allen Lane, London 2016, pp. 471-72.
8. *Ibid.*, p. 467.
9. L'elettorato arrivò cosí a comprendere all'incirca un terzo dei maschi adulti del paese. Il numero di votanti maschi raddoppiò, passando da circa un milione a quasi due milioni e mezzo. Il 77 per cento della popolazione adulta era costituito da lavoratori manuali.

10. *Engels a Florence Kelley-Wischnewetzky*, 27 gennaio 1887, in Engels, *Lettere aprile 1883 - dicembre 1887* cit., p. 431.

11. *Marx a Engels*, 20 giugno 1866, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLI cit., p. 252.

12. *Comunicazione confidenziale del Comitato generale dell'Internazionale al Comitato di Brunswick* (1870), in F. Engels, *L'internazionale e gli anarchici. L'alleanza della democrazia socialista e l'Associazione internazionale dei lavoratori*, Editori Riuniti, Roma 1965, p. 204.

13. Per una raccolta di scritti dell'epoca, marxiani e non, si veda M. Musto (a cura di), *Lavoratori di tutto il mondo, unitevi! Indirizzi, risoluzioni e documenti. Prima Internazionale, edizione del centocinquantennale*, Donzelli, Roma 2014. Per un punto sull'Internazionale si veda la raccolta di saggi curata da F. Bensimon, Q. Deluermoz, J. Moisand (a cura di), *«Arise, Ye Wretched of the Earth». The First International in a Global Perspective*, Brill, Leiden 2017. Sul tema rinvio altresí a P. Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, Routledge, London - New York 1980, pp. 249-340.

14. Engels, *To the Editors of the* Berliner Volks-Tribüne (1892), in Marx, Engels, *Collected Works*, vol. XXVII, *Engels. 1890-1895*, Progress Publishers / Lawrence and Wishart / International Publishers, Moscow - London - New York 1992, p. 346.

15. Cosí disse in un'intervista dell'agosto 1871 al giornale americano «Woodhull & Claflin's Weekly»: riportato in Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx* cit., p. 271.

16. F. Engels, *Prefazione all'edizione inglese* (1886), in Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo* cit., p. 57.

17. K. Marx, *Interventi sulle Trade Unions*, in G. M. Bravo, *La prima internazionale. Storia documentaria*, Editori Riuniti, Roma 1978, vol. I, pp. 553-54.

18. K. Marx, *Discorso sul Congresso dell'Aja* (1872), in K. Marx, F. Engels, *Scritti ottobre 1871 - novembre 1873*, Pantarei, Milano 2018, p. 238.

19. Id., *Primo indirizzo del Consiglio generale sulla guerra franco-prussiana*, in Id., *La guerra civile in Francia* cit., p. 34.

20. *Marx a Engels*, 20 luglio 1870, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIV cit., p. 5.

21. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 82.

22. *Marx a Kugelmann*, 17 aprile 1871, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIV cit., p. 202.

23. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., pp. 109-10.

24. *Marx a Kugelmann*, 18 giugno 1871; *Marx a Kugelmann*, 27 luglio 1871, entrambe in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIV cit., pp. 229, 253.

25. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 80.

26. Id., *Primo abbozzo di redazione per «La guerra civile in Francia»*, in Id., *La Comune di Parigi. La guerra civile in Francia. Edizione integrale con annessi i lavori preparatori ed altri inediti* cit., p. 218.

27. In realtà questo salario, che ammontava a seimila franchi annui, era all'incirca quattro volte superiore al salario medio di un operaio francese dell'epoca.

28. Nel 1891 Engels ribadí che bisognava privare le comunità religiose di qualsiasi aiuto di Stato e impedire che esercitassero un'influenza sull'istruzione pubblica, ma scrisse pure che non si poteva certo proibir loro di «fondare con mezzi propri scuole *proprie* e di insegnarvi le loro assurdità!»: Engels, *Per la critica del progetto di programma del Partito socialdemocratico* cit., p. 1178.

29. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 81.

30. *Ibid.*, p. 86.

31. *Ibid.*, pp. 86-87.

32. *Ibid.*, p. 81. Era una «democrazia senza professionisti», come scrive Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels* cit., vol. II, p. XI.

33. F. Engels, *Introduzione all'edizione tedesca del 1891*, in Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 28.

34. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 83.

35. G. P. Maksimov, *The Guillotine at Work. Twenty Years of Terror in Russia: Data and Documents*, The Chicago Section of the Alexander Berkman Fund, Chicago 1940, p. 21.

36. Marx, *Primo abbozzo di redazione per «La guerra civile in Francia»* cit., pp. 215-16.

37. *Ibid.*, pp. 219-20.

38. Id., *Secondo abbozzo di redazione per «La guerra civile in Francia»*, in Id., *La Comune di Parigi. La guerra civile in Francia. Edizione integrale con annessi i lavori preparatori ed altri inediti* cit., p. 271.

39. Id., *Sulla nazionalizzazione della proprietà fondiaria* (1872), in Marx, Engels, *Scritti ottobre 1871 - novembre 1873* cit., p. 125.

40. Marx, Engels, *Prefazione all'edizione tedesca del 1872 del «Manifesto»*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. VI cit., p. 660.

41. Engels scrisse però nel 1875: «Noi proponiamo dunque di mettere ovunque invece della parola *Stato*, la parola comunità (Gemeinwesen), una buona vecchia parola tedesca che corrisponde benissimo alla parola francese *Commune*»: *Engels ad August Bebel*, 18-28 marzo 1875, in Marx, *Critica al programma di Gotha* cit., p. 94. Si veda in generale J. M. Schwartz, *The Permanence of the Political. A Democratic Critique of the Radical Impulse to Transcend Politics*, Princeton University Press, Princeton 1995.

42. M. Bakunin, *Lettera al giornale «La liberté» di Bruxelles* (1872), in G. M. Bravo (a cura di), *La prima internazionale. Storia documentaria*, Editori Riuniti, Roma 1978, vol. II, p. 859.

43. Id., *Scritto contro Marx* (1872), in Moscato (a cura di), *Bakunin contro Marx. Marx contro Bakunin* cit., p. 58.

44. *Ibid.*, pp. 62-65. Questo tipo di riflessione sarebbe stato ripreso agli inizi del XX secolo dal marxista polacco Wacław Machajski. Secondo Machajski il modello marxiano avrebbe «sostituito i capitalisti con una classe dinastica di intellettuali mansueti che avrebbe perpetuato all'infinito la schiavitú del lavoro manuale»: citato in M. Nomad, *Rebels and Renegades*, Macmillan, New York 1932, p. 208. Machajski fu il primo a occuparsi di questa «nuova classe» e anticipò fin dal 1905 delle idee che sarebbero diventate popolari con il celebre libro di M. Đilas, *La nuova classe: un'analisi del sistema comunista* (1955), il Mulino, Bologna 1968. Si veda al proposito M. S. Shatz, *Jan Wacław Machajski. A Radical Critic of the Russian Intelligentsia and Socialism*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1989.

45. *Marx a Engels*, 3 agosto 1870, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIV cit., p. 29.

46. M. Bakunin, *Stato e anarchia* (1873), Feltrinelli, Milano 2011, pp. 168, 210-15.

47. Marx, *Appunti su «Stato e anarchia»* cit., p. 121.

48. N. Chomsky, *Sistemi di potere: conversazioni sulle nuove sfide globali*, Ponte alle Grazie, Firenze 2013, p. 145.

Capitolo nono
Il sistema maturo di Marx

Degli ultimi scritti di Marx è la *Critica al programma di Gotha* (1875) a indicare nella maniera piú chiara in che modo egli immaginava la realizzazione del comunismo [1]. Durante la prima fase di transizione verso la società comunista sarebbe stato applicato il principio della parità di diritto. Ognuno sarebbe stato retribuito in base alla «sua partecipazione alla giornata lavorativa sociale», seguendo l'idea che «lo stesso quantum di lavoro che egli ha dato alla società in una forma, lo riceve in un'altra» [2]; per attestare il lavoro svolto si sarebbe poi ricorso a una qualche forma di certificazione. Abbiamo visto che tale principio, già sostenuto da molti socialisti prima di Marx, avrebbe comunque potuto generare delle disuguaglianze. Ma comunque alla fine, nella «fase superiore della società comunista», con la scomparsa della «subordinazione servile degli individui alla divisione del lavoro» e dell'«antitesi tra lavoro intellettuale e fisico», e con il pieno compimento e sviluppo degli individui, si sarebbe passati al principio dei sansimoniani e di Louis Blanc: «ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni» [3]. Era questa per Marx la giustizia nella società comunista, una società in cui la ricompensa del lavoro non aveva piú motivo di esistere. Nella fase di transizione, però, la ricompensa non sarebbe stata l'«intero prodotto del lavoro», poiché sarebbe stato ancora necessario procedere a delle detrazioni per sostituire i mezzi di produzione, investire sullo sviluppo, accumulare scorte, finanziare i servizi pubblici e cosí via. Le «*spese generali d'amministrazione che non rientrano direttamente nella produzione*» sarebbero state comunque ridotte «in forma considerevole rispetto alla società attuale» [4].

Nella teoria politica del Marx maturo ci sono comunque cinque nodi problematici. In primo luogo la questione della pacifica attuazione del comunismo. Nel 1846 Engels, che in passato si era opposto alla violenza,

aveva affermato che il nuovo punto di vista politico doveva essere quello di una «rivoluzione violenta, democratica»[5]. Marx restò d'accordo su questo punto almeno fino al momento in cui, agli inizi degli anni settanta, finirono entrambi con l'ammettere che nelle democrazie era possibile aprire una via pacifica al comunismo[6]. Lo scopo primario della classe operaia era formare «*un partito politico autonomo, che si oppone a tutti i vecchi partiti delle classi possidenti*». Solo cosí si sarebbe giunti alla «*soppressione delle classi*»[7]. Contro il dispotismo la violenza sarebbe stata probabilmente necessaria e anzi avrebbe addirittura potuto avere degli effetti benefici. Già nel marzo 1850 il bollettino mensile della Lega dei comunisti evocò un sostegno di Marx agli «eccessi» del proletariato contro «persone odiate o edifici pubblici», che avevano l'obiettivo di distruggere la «democrazia borghese»[8]. Questo documento – in seguito letto da Lenin – non era però firmato da Marx, che non celebrava la distruzione come facevano i nichilisti [9]. In una lettera a H. M. Hyndman del dicembre 1880 scrisse che «se un'inevitabile evoluzione si trasformerà in rivoluzione, ciò non dipenderà solo dalle classi dominanti, ma anche dalla classe operaia», ed espresse una preferenza per un'evoluzione pacifica degli eventi: ciò faceva sí che una rivoluzione inglese non fosse «*necessaria*» ma, «dati i precedenti storici, *possibile*». In Germania invece «sarebbe stato possibile liberarsi dal dispotismo militare solo attraverso una rivoluzione»[10]. Ad ogni modo secondo lui nessun progresso sarebbe stato possibile in Inghilterra fintanto che l'Irlanda non avesse raggiunto l'indipendenza, processo che sarebbe stato probabilmente innescato in maniera violenta dai feniani.

Rispetto al secondo nodo problematico, e cioè se le società meno industrializzate potessero semplicemente evitare di passare attraverso una fase di sviluppo capitalista, e/o se fossero in grado di avviare una trasformazione socialista a partire da istituzioni di tipo precapitalista, va detto che già nel 1870 Marx aveva ipotizzato una possibile rivoluzione in Russia[11]. Nel 1870-71 si immerse nello studio del russo e la Russia fu al centro della sua riflessione nell'ultimo decennio della sua vita. L'ipotesi di una rivoluzione in questo paese metteva però a dura prova il modello di comunismo delineato nell'*Ideologia tedesca* e nel *Manifesto*, un comunismo che sarebbe emerso solo nel momento in cui lo sviluppo capitalistico, ormai giunto allo stadio finale, avrebbe posto le basi sia della sua capitolazione sia dello sviluppo di una «dipendenza universale», ossia

di una «forma spontanea della cooperazione degli individui» in cui «la ricchezza spirituale reale dell'individuo dipende interamente dalla ricchezza delle sue relazioni reali»[12]. Nella Russia europea circa tre quinti delle terre coltivabili erano di proprietà di famiglie contadine o cosacche. In genere ognuna possedeva un piccolo appezzamento e coltivava collettivamente il resto. In questo contesto svariati servizi locali (previdenza, istruzione) erano altresí gestiti in maniera collettiva[13]. I populisti rivoluzionari russi erano convinti che ciò fosse un punto di partenza per la costruzione di un paese socialista. Nelle note su Bakunin del 1875 Marx ribadí nuovamente che una rivoluzione radicale in Russia sarebbe stata possibile solo se «unitamente alla produzione capitalistica» il proletariato industriale avesse avuto «un ruolo di rilievo nelle masse popolari»[14]. Nel 1877, all'epoca della guerra tra Russia e Turchia, scrisse a Sorge che «la rivoluzione comincia questa volta in Oriente»[15]. E quello stesso anno dichiarò altrove: «se continua a battere il sentiero sul quale si è incamminata dal 1861», anno in cui fu abolita la servitú, «la Russia perderà la piú bella occasione che la storia abbia mai offerto a un popolo, e subirà tutte le inevitabili peripezie del capitalismo»[16]. Il peggior premio di consolazione, insomma, per chi idealizzava la comune contadina[17].

Nel febbraio 1881 Marx sintetizzò le sue idee sulla questione rispondendo a Vera Zasulič, che gli aveva chiesto se l'*obshchina*, la comune contadina, potesse far da base a una futura società socialista. Marx scrisse quattro abbozzi di risposta in due settimane, il che mostra quanto importante fosse per lui la questione posta da Zasulič. Osservò che la comune contadina avrebbe potuto costituire «il fulcro della rigenerazione sociale in Russia» se fosse sopravvissuta alle «influenze deleterie che l'assalgono da ogni lato»[18]. Mentre la «fatalità storica» dell'esproprio dei produttori agricoli era dunque «*espressamente* limitata ai *paesi dell'Europa occidentale*»[19]. Nell'edizione russa del *Manifesto* del 1882 avrebbe aggiunto: «se la rivoluzione russa servirà da segnale a una rivoluzione operaia in Occidente, in modo che entrambe si completino, allora l'odierna proprietà comune rurale russa potrà servire da punto di partenza per un'evoluzione comunista»[20]. Quello tra Russia e Occidente era dunque un rapporto di mera contingenza: il moderno comunismo non poteva emergere da solo in Russia.

Lo specifico interesse di Marx nei confronti della comune russa sollevava poi una serie di altri problemi. Si poteva dunque pensare che l'India e la Cina fossero simili alla Russia? Ma che dire del dispotismo «orientale» di queste società e dei loro sistemi di credenze? In che misura l'evoluzione di tali paesi dipendeva da una rivoluzione europea, visto che Marx insisteva verosimilmente sul fatto che questa fosse il presupposto di un proficuo sviluppo della comune russa? La storia era ciclica e non lineare? E perché il «comunismo da caserma» non sembrava piú un problema in questo caso? Perché poi il comunismo medievale europeo non era stato in grado di produrre delle forme di socialismo? Se i contadini avevano un ruolo cosí importante, cosa ne sarebbe stato del proletariato? O forse, invece, Marx stava semplicemente cercando di assecondare i populisti per placarne l'ardore rivoluzionario, e dunque in realtà non dava alcun valore a simili possibili deviazioni dal programma del *Manifesto*?

La lettera di Zasulič portava inoltre a chiedersi in che modo si sarebbe potuta verificare la rivoluzione. Nei primi anni ottanta Marx ed Engels sostennero i terroristi russi, per esempio quando lo zar Alessandro II fu assassinato nel 1881. Addirittura nel 1885 Engels scrisse a Zasulič che pochi ma risoluti rivoluzionari avrebbero potuto far tremare l'intera Russia, aggiungendo: «se mai il blanquismo – l'idea fantasiosa di capovolgere tutta una società per mezzo dell'azione di un piccolo gruppo di congiurati – ha avuto una certa ragion d'essere, è sicuramente a Pietroburgo»[21]. Un'osservazione, questa, che sembra portare acqua al mulino dell'interpretazione leninista del marxismo, di cui ci occuperemo nella seconda parte del libro. Alla fine del 1848 Marx aveva scritto che «c'è un solo mezzo per *abbreviare*, semplificare, concentrare l'agonia assassina della vecchia società e le doglie sanguinose della nuova, *un solo mezzo*: il *terrorismo rivoluzionario*»[22]. In genere però Marx faceva riferimento al «terrore» quando pensava che le condizioni della rivoluzione non erano ancora mature. Per il resto era in linea di principio d'accordo con quanto gli scrisse Engels nel 1870, e cioè che il terrore «è il regime di gente essa stessa terrorizzata. Quelle del terrore sono crudeltà in gran parte inutili, commesse da gente che è impaurita da se stessa e vuole tranquillizzarsi»[23].

Il fatto di aver contemplato la possibilità che una rivoluzione potesse essere innescata senza il capitalismo mostra in ogni caso che l'analisi di Marx si trasformava tenendo conto dei tempi e delle circostanze[24]. Il

comunismo poteva dunque essere introdotto in paesi diversi da quelli su cui avevano fin lí riflettuto Marx ed Engels, paesi con bassi livelli di istruzione e con uno scarso tenore di vita, con poca o nessuna esperienza in materia di istituzioni democratico-liberali e con una minima presenza industriale. Laddove non fosse esistita una forza lavoro solida e istruita sarebbe stata inevitabilmente una minoranza istruita di rivoluzionari ad avere un ruolo prominente. Tale minoranza avrebbe dovuto poi fare i conti con il problema della costruzione della democrazia in paesi che non conoscevano per nulla tale forma di governo ed erano invece consumati dal dispotismo, dalla cospirazione e spesso dal terrore. Essa si sarebbe inoltre trovata di fronte alla necessità di dover procedere in tempi brevi alla modernizzazione, il che avrebbe fatto gravare sulla popolazione un carico di lavoro molto piú oneroso della media. C'era poi il problema delle altre classi: in presenza di un proletariato fragile la borghesia, la piccola borghesia, i contadini, il sottoproletariato (che costituiva una teppa ai margini della classe operaia) e gli intellettuali avrebbero potuto convergere sulla formazione di una maggioranza contraria alla rivoluzione e invocare la repressione – come vedremo è proprio lo scenario che i bolscevichi, e non solo, si sarebbero trovati ad affrontare in futuro.

Ma torniamo agli altri nodi problematici. Terzo: Marx non teorizzò mai chiaramente il modo in cui le cooperative nazionali gestite dallo Stato o dai lavoratori avrebbero interagito con la direzione politica della rivoluzione e con la dittatura del proletariato, ossia con il «Partito comunista», detto in termini organizzativi. Quello di far quadrare il controllo democratico di istituzioni e istanze produttive con l'esistenza di un partito potenzialmente non soggetto ai vincoli dell'elezione e della revoca del mandato sarebbe diventato uno dei problemi politici piú scottanti del secolo successivo. Un aspetto destinato a complicarsi ulteriormente, poi, nel caso in cui i sindacati o altri organismi analoghi avessero mantenuto un potere sostanziale.

Quarto nodo problematico: la tolleranza nei confronti delle divergenze d'opinione all'interno del movimento nel suo complesso. Nell'Internazionale Marx fece di tutto per bandire i proudhoniani e i bakunisti perché «settari», in particolar modo in seno al Consiglio generale. Sulla questione egli scrisse che

> l’*Internazionale* fu fondata per mettere al posto delle sette socialiste o semisocialiste la vera organizzazione di lotta della classe operaia […] Lo sviluppo delle sette socialiste e quello del vero movimento operaio stanno sempre in rapporto inversamente proporzionale. Finché le sette sono (storicamente) legittime, la classe operaia è ancora immatura per un autonomo movimento storico [25].

Come vedremo l’intolleranza nei confronti dei diritti delle minoranze e in particolare dei dissidenti ha da sempre costituito uno dei punti deboli del marxismo. Lo stesso Marx in linea di principio non difese tali diritti, nonostante il sostegno apportato in gioventú alla libertà di stampa. Egli sembrava ammettere che una volta che fossero state spazzate via le vuote pretese dei diritti «borghesi», e con questi «la personalità, l’indipendenza e la libertà del borghese» [26], come si legge nel *Manifesto*, non sarebbero stati necessari neanche dei «diritti» socialisti, poiché la società si sarebbe cristalizzata attorno a un interesse comune senza divisioni di classe. Per lui i «diritti» erano fondamentalmente degli alleati della proprietà e non delle persone.

Marx sembra non aver contemplato la possibilità che l’opposizione potesse persistere anche oltre un regime di transizione. Il modello parigino della dittatura del proletariato implicava sí la scomparsa dei partiti «borghesi» ma non la fine delle divergenze d’opinione. Come conciliare dunque la partecipazione universale con una potenziale situazione di stallo tra organizzazioni economiche e istanze di controllo non piú «di classe» ma ancora potenzialmente «politiche»? Si tratta di un nodo che il pensiero di Marx non scioglie. A ciò si aggiunge poi la sua posizione sulla separazione dei poteri nel governo. In merito a questo punto si ammette in generale che Marx, pur sostenendo l’idea di un esecutivo subordinato al potere legislativo (come ai nostri giorni), fosse altresí a favore di un sistema giudiziario indipendente e presumibilmente eletto [27]. Ma se tali organismi fossero tutti scaturiti dallo stesso gruppo monolitico la loro indipendenza sarebbe stata ovviamente limitata. A maggior ragione, poi, se fossero stati incoraggiati a condividere una «linea di partito».

A questo punto è chiaro, qui non abbiamo a che fare con delle semplici sviste ma con dei gravi errori di valutazione, soprattutto se si pensa che l’idea di libertà occupa un ruolo centrale nella riflessione morale, politica ed economica di Marx. Engels scrisse una volta che «gli operai non

potranno mai raggiungere la propria emancipazione» senza «libertà di stampa, libertà di associazione e di riunione, suffragio universale, autogoverno locale»[28]. Forse Engels voleva dire – e con lui Marx – che le suddette libertà sarebbero semplicemente scomparse in futuro, una volta che l'«emancipazione» fosse stata realizzata? Si tratta di un'ipotesi estremamente improbabile[29]. Nel 1889, commentando l'espulsione di alcuni socialdemocratici danesi, Engels scrisse che

> il movimento operaio si basa su una durissima critica della società esistente, la critica è il suo elemento vitale, come può esso stesso sottrarsi alla critica, voler impedire la discussione? Pretendiamo dagli altri la libertà di parola per noi solo per abolirla di nuovo nelle nostre file[30]?

Questo passaggio sembra corroborare la visione di Marx, che si oppose senza tregua agli stati polizieschi di qualunque sorta, dalla Prussia, passando per la Russia, fino alla Francia. Persino uno dei suoi critici piú inflessibili, Karl Popper, ha riconosciuto che Marx amava la libertà e che «non fu certamente un collettivista, perché sperava nel "deperimento" dello Stato». Per Popper «la fede di Marx era […] fondamentalmente una fede nella società aperta»[31].

Ultimo nodo problematico, altrettanto cruciale: in che misura la nuova società avrebbe potuto emancipare la classe operaia dallo stesso industrialismo? Nel 1873 Engels definí l'autorità come «l'imposizione della volontà altrui alla nostra», e suggerí che tale rapporto di subordinazione era connaturato al sistema della grande industria. Il «voto di maggioranza» permetteva sí di prendere delle decisioni in maniera democratica, e dunque di scegliere liberamente su questioni come le ore di lavoro e cosí via, ma alla fine il problema di fondo restava insoluto: «la volontà di qualcuno dovrà sempre subordinarsi; vale a dire che le questioni saranno risolte autoritariamente». «L'autorità del vapore […] si fa beffa dell'autonomia individuale», e da ciò derivava «un vero dispotismo indipendente da ogni organizzazione sociale». Per questo abolire l'autorità nella grande industria significava «voler abolire l'industria stessa, distruggere la filatura a vapore per ritornare alla conocchia»[32]. In questa analisi di Engels la razionalità tecnologica definisce i limiti della volontà politica e rimette in discussione la teoria marxiana del consenso. Nel terzo libro del *Capitale*, comunque,

Marx scrisse che la disciplina capitalista sarebbe diventata «superflua in un sistema sociale in cui gli operai lavorano per se stessi»[33]. Due posizioni non necessariamente in contraddizione tra loro: era assolutamente possibile abolire l'ingiusto sistema disciplinare delle multe e delle detrazioni e portare avanti una produzione «efficiente». In tal senso l'obiettivo ultimo di Marx ed Engels continuava a essere quello di porre fine alla «subordinazione servile degli individui alla divisione del lavoro»[34]. Però a questo punto non si poteva piú auspicare una completa liberazione dall'alienazione: una conclusione, questa, del tutto diversa da quella dei «Manoscritti» del 1844. Si tratta in effetti di una posizione di compromesso che ad ogni modo mirava a un netto miglioramento delle condizioni di vita dell'epoca.

A partire dalla fine degli anni settanta del XIX secolo fu sempre piú evidente che il capitalismo non stava andando incontro a nessun crollo imminente. Tantissime furono le crisi, ma nessuna lasciò presagire l'epico scontro annunciato nel *Manifesto*. Inoltre cominciarono a prendere sempre piú piede delle ipotesi che nel 1848 erano invece apparse come improbabili o poco efficaci, inclusa l'idea che il comunismo avrebbe potuto essere realizzato attraverso le elezioni. Una piú ampia gamma di possibilità e di interpretazioni legittime degli scritti di Marx era ormai possibile. E tra le nuove sfide comparve pure quella dell'espansione dell'imperialismo, nel corso della seconda metà del XIX secolo.

Secondo Marx «il vero compito della società borghese» era «la costituzione di un mercato mondiale, almeno nelle sue grandi linee, e di una produzione che poggi sulle sue basi»[35]. Difatti il capitalismo tendeva a espandersi sempre piú e il mondo dell'epoca era sconvolto dalla continua creazione di nuovi mercati. Gli scritti di Marx sull'India britannica dei primi anni cinquanta rivelano una visione dell'imperialismo «progressiva» ma altrettanto tragica. Per lui la conquista dell'India era inevitabile. La storia di questo paese era «la storia degli intrusi che uno dopo l'altro fondarono i loro imperi sulla base passiva di una società rassegnata e immutabile». L'Inghilterra aveva una «doppia missione», «una distruggitrice, l'altra rigeneratrice: annientare la vecchia società asiatica e porre le fondamenta materiali della società occidentale in Asia». L'industria

e le ferrovie avrebbero annientato il sistema delle caste e «tutto quanto vi era di grande e di elevato nella società indigena»[36]. Lo «stagnante dispotismo asiatico» avrebbe infine ceduto il passo all'«europeizzazione»[37]. Ciò voleva dire che il capitalismo avrebbe continuato a opprimere altre società meno sviluppate, distruggendole una ad una. Esso puntava a conquistare l'intero pianeta, e in tal senso la globalizzazione costituiva la sua piú intima natura.

Mentre altri critici dell'epoca erano meno fatalisti e non pensavano che le conquiste dell'imperialismo fossero inevitabili o «progressiste»[38], su questo tema la teoria germanocentrica della storia di Marx faceva chiaramente sentire i suoi effetti. In ogni caso egli si interessò sempre piú alle società primitive. A partire dal 1853 meditò regolarmente sul «modo di produzione asiatico» inteso come stadio precapitalista caratterizzato da una serie di elementi specifici: assenza di proprietà terriera privata, persistenza delle comunità di villaggio, connessione delle attività agricole con vaste opere di irrigazione, appropriazione da parte dello Stato di grandi quantità di plusvalore per mantenere il proprio dispotismo[39]. Nei primi anni ottanta lesse diversi autori che avevano studiato il comunismo primitivo, in particolare l'etnografo americano Lewis Morgan, autore dell'importante studio *Ancient Society* (1877, *La società antica*). Ma a cosa gli serviva dimostrare che le società primitive erano in gran parte collettiviste e che conoscevano poco o nulla la proprietà privata? Non è del tutto chiaro. Forse erano gli spettri di Rousseau o di Ferguson a suggerirgli che la condizione primitiva fosse piú virtuosa? Secondo Engels le società primitive erano piú cooperative e meno competitive[40]. Ma nel corso della storia la comunità primitiva, con le sue condivisioni di terre, mogli e altro ancora, aveva finito col dissolversi[41]. Nel 1847 Engels aveva scritto che «il comunismo è sorto solo dopo che le macchine e altre invenzioni hanno permesso di dare a tutti i membri della società la prospettiva di una formazione universale, di un'esistenza felice»[42]. Per lui era ovvio che l'emancipazione delle donne, ossia di metà dell'umanità, potesse avvenire solo passando dalla grande industria[43]. Marx ribadí nel quadro dell'Internazionale che «tramite un sistema effettivamente sociale di produzione, lo sviluppo della meccanizzazione crea le condizioni materiali necessarie per la soppressione del lavoro salariato»[44]. Davvero dunque le società primitive assomigliavano all'ordine che sarebbe venuto dopo il capitalismo? Per certi aspetti esse

erano l’esatto contrario del futuro che immaginavano Marx ed Engels: barbarie contro civilità – nella migliore delle ipotesi il tanto vituperato «comunismo da caserma».

Ciò non ha comunque impedito al sociologo Teodor Shanin di sostenere a chiare lettere che per Marx «quello del capitalismo […] non era l’ultimo uomo della piú recente storia umana. In qualche modo il “cacciatore pellerossa” irochese era nei fatti piú umano e piú libero di un impiegato di città e, in tal senso, piú simile al futuro uomo socialista»[45]. Come dire che in termini di potenziale collettivo – il potenziale collettivo che definisce la società del futuro – la naturale socialità del mondo tribale fa impallidire la socialità «a tutto tondo» tipica della grande cooperazione dell’epoca capitalista. Vero è che, fondendo primitivismo e virtú, Marx si era avvicinato a Rousseau e a Ferguson ed era ormai lontano dalle idee del 1844 o del 1867. Ma resta comunque difficile concluderne che per lui i nostri antenati erano «rossi»: ciò significherebbe caricaturarne il pensiero fino all’eccesso e intenderlo come una specie di Karl May o Fenimore Cooper[46]. Prendendo appunti sull’«ottuso» Henry Maine, Marx s’interessò ai «piacevoli e rassicuranti legami del gruppo, della comunità primitiva», ben diversi da quelli delle società civilizzate. Il tempo e l’attenzione dedicati al tema dimostrano un evidente interesse al riguardo e una volontà di capire come si era arrivati al successivo «emergere di un’individualità ancora unilaterale». Ed è proprio questo il punto: a lui il comunismo primitivo interessava perché voleva capire in che modo da questo fosse poi emersa la proprietà privata. Per il resto non aveva la benché minima voglia di idealizzarlo o romantizzarlo. Nulla prova che secondo lui quell’«individualità della persona» che per molti era emersa in seno alla famiglia patriarcale avesse un carattere progressista che andava realizzato nell’ambito di uno stadio superiore, una volta che l’antagonismo tra individui e collettivi fosse cessato[47]. Morgan aveva suggerito che i progressi futuri avrebbero innescato «una riviviscenza, in forma superiore, della libertà, dell’eguaglianza e della fraternità delle antiche gentes». Marx annotò questa frase ma non la sviluppò[48]. Engels invece la citò in maniera entusiastica nell’*Origine della famiglia*[49]. Altri scritti dimostrano che Marx non immaginava nessun ritorno al comunismo primitivo, si pensi per esempio ai *Grundrisse*: «L’uomo si individua solo attraverso il processo storico. In origine egli si presenta come un *ente generico*, *tribale*, come un

animale gregario […] Lo scambio stesso è un mezzo fondamentale di questa individuazione. Esso rende superfluo il gregarismo e lo dissolve»[50]. Il comunismo a venire avrebbe dovuto mantenere tale «individuazione»[51]. È per questo che la comune russa poteva essere solo un punto d'avvio del cambiamento e di per sé non avrebbe mai portato alla creazione di una società futura.

1. Sulla teoria politica di Marx si veda: J. B. Sanderson, *An Interpretation of the Political Ideas of Marx and Engels*, Longman, London 1969; H. Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, 5 voll., Monthly Review Press, New York - London 1977-2005; J. M. Maguire, *Marx's Theory of Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1978; A. Gilbert, *Marx's Politics. Communists and Citizens*, Martin Robertson, Oxford 1981.
2. Marx, *Critica al programma di Gotha* cit., p. 49.
3. *Ibid.*, p. 53. L'accostamento appare per la prima volta nell'*Ideologia tedesca* cit., pp. 571-72. Blanc e Marx ripresero verosimilmente il motto dall'utopista ottocentesco Étienne-Gabriel Morelly, autore del *Codice della natura* (1755), Einaudi, Torino 1975: L. A. Loubère, *Louis Blanc. His Life and His Contribution to the Rise of French Jacobin-Socialism*, Northwestern University Press, Evanston 1961, p. 42. La versione sansimoniana della formula recita: «la justice divine qui veut que chacun soit classé selon sa capacité et rémunéré selon ses oeuvres»: *Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*, 6 voll., Éditions Anthropos, Paris 1966, vol. IV, pp. XXIV-XXV.
4. Marx, *Critica al programma di Gotha* cit., p. 45.
5. Engels, *Engels al Comitato comunista di corrispondenza a Bruxelles* (1846), in Marx, Engels, Opere *complete*, vol. XXXVIII cit., p. 66.
6. Sulla titubanza di Engels rispetto a questi temi si veda il mio articolo *The Political Ideas of the Young Engels, 1842-1845. Owenism, Chartism, and the Question of Violence in the Transition from «Utopian» to «Scientific» Socialism*, in «History of Political Thought», VI (1985), pp. 455-78.
7. *Marx a Hermann Jung*, fine luglio 1872, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIV cit., pp. 518-19.
8. *Indirizzo del Comitato centrale alla Lega del marzo 1850*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. X cit., p. 283.
9. Secondo R. N. Hunt questo documento non rispecchia il punto di vista di Marx: *The Political Ideas of Marx and Engels* cit., vol. I, p. 247.

10. *Marx a Henry Mayers Hyndman*, 8 dicembre 1880, in K. Marx, F. Engels, *Lettere 1880-1883 (marzo)*, edizioni Lotta Comunista, Milano 2008, p. 38. Ancora nel 1891 Engels sostenne che «nel caso piú favorevole, la guerra sarà cosí violenta da costringere la Germania a potersi difendere solo con mezzi rivoluzionari e noi potremo essere costretti con ogni probabilità a prendere il potere e a fare un 1793»: *Engels a Friedrich Adolph Sorge*, 24 ottobre 1891, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIX cit., p. 188. Detto in altre parole: a spingere la rivoluzione in una direzione molto piú radicale, simile a quella intrapresa dai giacobini. Nel 1895 avrebbe scritto che la «tattica […] pacifica e contraria alla violenza […] io la raccomando solo per la *Germania d'oggi* e, anche qui, *con considerevoli riserve.* Alla Francia, al Belgio, all'Italia, all'Austria questa tattica non si adatta nella sua interezza e, per la Germania, può divenire inapplicabile domani»: *Engels a Paul Lafargue*, 3 aprile 1895, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. L cit., p. 493.
11. Marx, Engels, *Letter to the Committee of the Social-Democratic Workers Party* (1870), in Marx, Engels, *Collected Works*, vol. XXII, *Marx and Engels. 1870-1871*, Progress Publishers / Lawrence and Wishart / International Publishers, Moscow - London - New York 1975, p. 261.
12. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 37.
13. T. Shanin (a cura di), *Late Marx and the Russian Road. Marx and the «Peripheries of Capitalism»*, Routledge & Kegan Paul, London 1983, p. 11.
14. Marx, *Note su «Stato e Anarchia»* cit., p. 123.
15. *Marx a Friedrich Adoplh Sorge*, 27 settembre 1877, in K. Marx, F. Engels, *Lettere 1874-1879*, edizioni Lotta Comunista, Milano 2006, p. 227.
16. K. Marx, *Lettera all'«Otecestvennye Zapiski»* (1877), in K. Marx, F. Engels, V. I. Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, Feltrinelli, Milano 1970, p. 285.
17. Nel 1852 Engels si era opposto al «vecchio imbroglio panslavistico di trasformare la vecchia proprietà comune slava in comunismo e di presentare i contadini russi come dei comunisti nati»: *Engels a Marx*, 18 marzo 1852, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXXIX cit., p. 40. Nel 1893 avrebbe scritto che «non sarebbe stato possibile, in Russia piú che altrove, sviluppare il primitivo comunismo agrario in una forma sociale superiore, a meno che questa non fosse *già esistita* in un altro paese in modo da servire da modello»: *Engels a Nikolaj Francevič Danielson*, 17 ottobre 1893, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. L cit., p. 167.
18. *Marx a Vera Zasulič*, 8 marzo 1881, in Marx, Engels, *Lettere 1880-1883 (marzo*) cit., p. 58. Engels scrisse però nel 1892: «io temo che presto dovremo considerare l'Obshchina come un sogno che appartiene al passato e avremo da fare i conti, in futuro, con una Russia capitalistica»: *Engels a Nikolaj Francevič Danielson*, 15 marzo 1892, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIX cit., p. 315.
19. *Marx a Vera Zasulič*, 8 marzo 1881, cit., p. 58. Come nota però K. Tribe, Marx attribuisce la «fatalità storica» del movimento capitalista ai paesi dell'Europa occidentale solo nell'edizione

francese del *Capitale*: *The Economy of the Word. Language, History, and Economics*, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 174.

20. Marx, Engels, *Prefazione all'edizione russa del «Manifesto»* (1882), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. VI cit., p. 663.

21. *Engels a Vera Zasulič*, 23 aprile 1885, in F. Engels, *Lettere aprile 1883 - dicembre 1887* cit., p. 220.

22. Marx, *Vittoria della controrivoluzione a Vienna* (1848), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. VII cit., p. 520.

23. *Engels a Marx*, 4 settembre 1870, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIV cit., p. 54.

24. Nel 1894 Engels ribadí che «l'iniziativa di un'eventuale metamorfosi della comune russa può venire […] soltanto dai proletari industriali dell'Occidente. La vittoria del proletariato europeo occidentale sulla sua borghesia e la sostituzione, a essa collegata, di una produzione diretta socialmente alla produzione capitalistica: ecco le premesse necessarie di un innalzamento della comune russa sullo stesso piano»: F. Engels, *Poscritto a «Le condizioni sociali in Russia»* (1894), in K. Marx, F. Engels, *India Cina Russia*, il Saggiatore, Milano 1970, p. 355. Dunque sarebbe stato certamente possibile «abbreviare […] il processo di evoluzione verso la società socialista» di tutti i «paesi precapitalistici», ma solo dopo che il capitalismo fosse stato abolito in quei paesi in cui si trovava già in uno stadio avanzato: *ibid.*, p. 357.

25. *Marx a Friedrich Bolte*, 23 novembre 1871, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIV cit., p. 337.

26. Marx, Engels, *Manifesto del Partito Comunista* cit., p. 500.

27. Si veda Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels* cit., vol. II, pp. 135-37.

28. Engels, *La questione militare prussiana e il partito operaio tedesco* (1865-66), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XX cit., p. 66.

29. Si veda *ibid.*, pp. 162-211.

30. *Engels a Gerson Trier*, 18 dicembre 1889, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLVIII cit., p. 349.

31. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici* (1945), Armando, Roma 1981, p. 260.

32. F. Engels, *Dell'autorità* (1873), in Moscato (a cura di), *Bakunin contro Marx. Marx contro Bakunin* cit., pp. 85-87.

33. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro terzo* cit., p. 116.

34. Id., *Critica al programma di Gotha* cit., p. 53.

35. *Marx a Engels*, 8 ottobre 1858, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XL cit., p. 376.

36. Marx, *I risultati futuri della dominazione britannica in India* (1853), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XII, *marzo 1853 - febbraio 1854*, Editori Riuniti, Roma 1978, pp. 223-24

37. *Marx a Engels*, 14 giugno 1853, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXXIX cit., p. 283.

38. In particolare i seguaci britannici del filosofo positivista Auguste Comte, tra cui Edward Beesly, che Marx conosceva bene. Su questo punto si veda il mio libro *Imperial Sceptics. British Critics of Empire, 1850-1920*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 131-40.

39. Si veda L. Krader, *The Asiatic Mode of Production. Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx*, Van Gorcum & Co., Assen 1975; K. B. Anderson, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, University of Chicago Press, Chicago-London 2010.

40. *Engels a Pëtr Lavrovič Lavrov*, 12-17 novembre 1875, in Marx, Engels, *Lettere 1874-1879* cit.

41. *Engels a Karl Kautsky*, 2 marzo 1883, in *Lettere 1880-1883 (marzo)* cit.

42. Engels, *Abbozzo della professione di fede comunista* cit., p. 101.

43. Cfr. F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato* (1884), ShaKe, Milano 2016.

44. K. Marx, *Bozza di risoluzione sulle conseguenze dell'uso delle macchine da parte dei capitalisti proposta al congresso di Bruxelles dal Consiglio generale* (1878), in Marx, Engels, *Scritti. Novembre 1867 - luglio 1870* cit., p. 8.

45. Shanin (a cura di), *Late Marx and the Russian Road. Marx and the «Peripheries of Capitalism»* cit., p. 15.

46. May fu autore di una serie di storie che celebravano la vita dei nativi americani. A partire dalla metà degli anni settanta del XIX secolo «Winnetou», il protagonista delle sue storie, divenne l'idolo degli scolari tedeschi. James Fenimore Cooper scrisse *L'ultimo dei Mohicani* (1826) e altri racconti sulla vita di frontiera. Nei suoi appunti su Maine, Marx sembra elogiare gli Irochesi ma poi si scopre che si tratta di brani trascritti lettera per lettera da Lewis Morgan (*La società antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà* (1877), PiGreco, Milano 2013, p. 117): «Oratori eloquenti, guerrieri spietati, uomini indomabili e perseveranti, si sono guadagnati un posto importante nella storia». Cfr. K. Marx, *Quaderni antropologici. Appunti da L. H. Morgan e da H. S. Maine*, Unicopli, Milano 2009, p. 139. Secondo Krader la posizione di Marx implica un «rifiuto di Rousseau» sulla questione della libertà dei primitivi: *The Asiatic Mode of Production. Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx* cit., p. 259.

47. Marx, *Quaderni antropologici. Appunti da L. H. Morgan e da H. S. Maine* cit., pp. 294-95.

48. Morgan, *La società antica* cit., p. 403; Marx, *Quaderni antropologici. Appunti da L. H. Morgan e da H. S. Maine* cit., p. 90.

49. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato* cit., p. 176.

50. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXIX cit., p. 429. [Abbiamo qui modificato la versione italiana del testo, che usa il verbo «isolarsi» e il sostantivo «isolamento», e ci siamo conformati alla traduzione inglese citata

dall’autore, che opta invece per «individuarsi» e «individuazione» («individuate», «individuation»). Una soluzione, quest’ultima, piú coerente con il senso del ragionamento di Marx, il cui individuo non è propriamente «isolato» ma appunto «individuato» come «ente generico», ossia come istanza che nella sua individualità risulta comunque inserita in un collettivo umano, *N.d.T.*].

51. È quello che suggerisce Kołakowski in *Nascita, sviluppo, dissoluzione del marxismo*, vol. I cit., p. 173. Una delle prime analisi russe del pensiero di Marx sosteneva che «il socialismo nient’altro è che un individualismo portato alle estreme conseguenze»: M. Tugan-Baranowskij, *Modern Socialism in Its Historical Development*, Swan Sonnenschein, London 1910, p. 29.

Capitolo decimo
Il problema di Engels

Fin qui Friedrich Engels è perlopiú apparso come una sorta di socio di minoranza di Marx. Eppure il suo contributo fu considerevole e a tratti addirittura decisivo[1]. Nato a Barmen, «la Manchester tedesca», Engels era il primogenito di un proprietario di fabbrica tutto casa e chiesa. Da piccolo era uno spirito ribelle proprio come Marx: «nonostante le severe punizioni già ricevute sembra che niente gli faccia capire che cos'è l'obbedienza, neanche il timore del castigo», si lamentò il padre nel 1835[2]. Fin da giovanissimo «offriva spesso tutti i suoi modesti risparmi ai poveri», ricorda il primo biografo Gustav Mayer[3], e vide con i suoi occhi la situazione in cui versava la classe operaia, in preda al degrado e all'ubriachezza. Già nel 1839 attribuí la causa di tali problemi al lavoro in fabbrica, che si svolgeva «in ambienti bassi, dove la gente respira piú esalazioni di ossido di carbonio e polvere che ossigeno»[4]. All'inizio pensò di consacrarsi alla letteratura e in un primo momento flirtò con il movimento razionalista e progressista della Giovane Germania. Poi, nel 1841, durante l'anno di servizio militare passato a Berlino, si uní al gruppo degli «hegelinghi», come li chiamava lui, piú noti come «i Liberi». Combatté il reazionario Schelling e ne attaccò la teoria romantica dello Stato, che secondo lui costituiva un'esplicita giustificazione dell'aristocrazia terriera. In seguito abbracciò l'ateismo e poi, nell'ottobre 1842, il comunismo. In Inghilterra studiò la questione sociale guadagnandosi da vivere come impiegato nella fabbrica di cotone del padre, a Manchester. Proprio qui, come racconterà in seguito, ebbe «la fortuna di venir gettato nel centro della grande industria moderna»: ciò gli permise di aprire gli occhi per la prima volta sulle conseguenze sociali del nuovo sistema industriale[5]. Appoggiò subito la campagna cartista per il suffragio universale maschile, condannò la Camera dei comuni come «corporazione

eletta mediante pura corruzione ed estranea al popolo», e preannunciò un'inevitabile rivoluzione violenta[6].

A Manchester frequentò gli oweniti, che oltre a essere numerosi e ben organizzati avevano elaborato una teoria della crisi capitalista piuttosto coerente. I seguaci di Owen si opponevano al rivoluzionarismo degli avversari cartisti, i quali nel 1842 provarono a far scoppiare una rivolta che però alla fine fallí – ciò non avrebbe impedito in futuro a Engels di valutare con eccessivo ottimismo le loro capacità rivoluzionarie[7]. In questo periodo divenne un ardente sostenitore di Owen e seguí con assiduità le conferenze settimanali dell'owenita John Watts, pubblicate nell'opera *The Facts and Fictions of Political Economists* (*Realtà e finzioni degli economisti politici*, 1842)[8]. La visione di Watts fu determinante nella stesura dei suoi *Lineamenti di una critica dell'economia politica* (1843-44). Engels iniziò prima di Marx a studiare questa «scienza dell'arricchimento nata dall'invidia reciproca e dall'avidità dei mercanti»[9]: la «critica dell'economia politica» affondava dunque le sue radici proprio nell'owenismo.

Come Marx, Engels non sopportava l'egoismo, la gelosia, l'astuzia e la violenza che facevano da corollario al commercio e all'industria. Secondo lui alla base della «libertà di commercio» c'erano l'«ipocrisia», l'«illogicità» e l'«immoralità», la «frode legale» e una «spregevole avidità»[10]. Nei suoi primi scritti ritroviamo peraltro un'idea di «socialità accresciuta», come l'abbiamo definita, simile a quella elaborata da Marx [cfr. *infra* parte I, cap. II]: «la proprietà privata isola ciascuno nella propria bruta singolarità», e da tale isolamento scaturisce «la dispersione universale, la concentrazione degli individui su se stessi, l'isolamento, la trasformazione dell'umanità in un aggregato di atomi che si respingono a vicenda»[11]. L'abolizione della proprietà privata e il comunismo avrebbero garantito il raggiungimento di «una condizione degna dell'umanità» in cui la produzione sarebbe stata pianificata in modo razionale, «una condizione di vita tale che ognuno possa liberamente sviluppare la propria natura umana, possa vivere con il prossimo in un rapporto umano»[12]. Engels enfatizzava la dimensione comune piú dello stesso Marx, che invece sembrava accentuare maggiormente la realizzazione soggettiva. Per lui, comunque, il comunismo rappresentava l'umanità finalmente realizzata.

«Se i produttori conoscessero l'entità dei bisogni dei consumatori potrebbero organizzare la produzione, potrebbero ripartirsela fra loro, – scriveva, – in modo che sarebbe resa impossibile l'oscillazione della concorrenza e la sua tendenza alla crisi. Se produrrete da uomini, e non da atomi dispersi e privi della coscienza del genere, avrete superato tutte queste opposizioni artificiose e insostenibili»[13]. In questo testo ritroviamo alcuni elementi di fondo della teoria owenita della crisi ma anche una serie di riflessioni sulla concentrazione della ricchezza e sulla scomparsa dei piccoli capitalisti che verranno poi riprese nel *Manifesto del Partito Comunista*.

Engels pensava che gli esperimenti di quegli anni avevano abbondantemente dimostrato «il miglior successo» del principio comunista[14]. Nella setta cristiana degli Shakers, in America del Nord, «non c'è nessuno […] che debba lavorare controvoglia e nessuno che si affanni invano per un lavoro». In essa non c'erano poliziotti né ospizi per i poveri; «non conoscono la penuria e non hanno motivo di temerla». Il comunismo dei beni non era «affatto qualcosa di impossibile»[15]. Bisognava dunque fare in modo che tale principio diventasse universale. «Nelle mani della comunità e della sua amministrazione» sarebbe stata «una cosa da nulla *regolare la produzione sui bisogni* […]. Per quanto possa apparire bizzarro, proprio perché in tale società l'amministrazione avrebbe da governare non solamente singoli aspetti della vita sociale, ma l'intera vita sociale in tutte le sue singole attività», il sistema delle «autorità amministrative e giudiziarie» sarebbe stato «infinitamente semplificato»[16]. Anche in questo caso Engels riprese alcune intuizioni di Owen: per esempio sostenne che costruire edifici destinati a comunità di 500-1500 persone avrebbe permesso di fare notevoli economie e portato al «massimo risparmio di forza lavoro»[17]. Questo era però un modello che lui e Marx avrebbero infine abbandonato a partire dal 1848.

Un ulteriore contributo di Engels alla riflessione marxiana venne poi con *La situazione della classe operaia in Inghilterra* (1845), che forniva una descrizione estremamente appassionata e dettagliata dello squallore e della sporcizia, della sofferenza e della precarietà in cui versava il moderno proletariato dei distretti industriali e delle grandi città. Al centro del libro c'erano una critica della «brutale indifferenza» e dell'«insensibile isolamento di ciascuno nel suo interesse personale» che piú in generale

caratterizzavano il nuovo sistema sociale[18]. Ora, fu certamente l'adesione al comunismo a far avvicinare Marx ed Engels. Ma quest'ultimo apportò al sodalizio con Marx altresí una solida padronanza delle teorie democratiche dei socialisti e dei radicali inglesi, nonché una conoscenza minuziosa delle condizioni di vita reali della classe operaia. Soprattutto in quest'ultimo caso Marx poté accedere grazie a Engels a un bagaglio di esperienze e conoscenze che fino a quel momento gli erano state estranee. È chiaro poi che il connubio tra i due poté durare non solo perché avevano idee simili ma anche perché Engels fu sempre disposto a fare da «secondo violino». Dopo la morte di Marx, però, il primo violino divenne lui. Da lí in poi fu ben conscio del fatto che ci sarebbero stati inevitabilmente degli errori di interpretazione anche gravi e che «una volta morto il piú grande» sarebbe stato «facilmente sopravvalutato»[19]. E cosí fu, difatti. In ogni caso, come sostengono Carver e altri interpreti, è bene non sottovalutare il suo contributo specifico al marxismo[20]. Possiamo sí servirci di Engels per riempire qua e là certi vuoti del discorso marxiano, e dunque in certi casi possiamo pure farlo parlare per conto di Marx. Ma dobbiamo a tutti i costi evitare di dar per scontato che le loro idee fossero identiche. Ciò vale in particolar modo per le opere pubblicate da Engels dopo la morte di Marx.

Il «problema» di Engels sta tutto qui. A lungo si è affermato che il marx*ismo* – termine probabilmente usato per la prima volta da Bakunin o da Paul Brousse intorno al 1882 – «fu concepito dalla mente di Friedrich Engels» in una forma ben diversa dai propositi e dalle volontà di Marx[21]. Negli anni Settanta del XX secolo si è poi detto – anche se l'idea circolava già da un bel po' – che egli fu «il primo revisionista», in quanto aveva rielaborato le idee di Marx a partire dal modello delle scienze naturali[22] Tutt'altra questione era poi se le eventuali differenze tra i due sul piano filosofico si traducessero o no in altrettante differenze sul piano politico. A partire dal 1991, infine, Engels è diventato per la critica il maggior responsabile della degenerazione del marxismo in austero sapere dogmatico, scientista, positivista[23]. Si è cosí consolidata una spiccata tendenza a ridurlo a «capro espiatorio di tutto ciò che non andava nel marxismo sovietico»[24] e si è dato per scontato che fu lui a definire «l'identità del marxismo ortodosso e in particolar modo di quello sovietico», come ha scritto Russell Jacoby[25]. Un tipo di interpretazione che

secondo alcuni sarebbe ulteriormente avvalorata dalla storia delle letture e delle citazioni fatte dai vari leader di partito e dagli interpreti sovietici.

Tutto ciò è dovuto essenzialmente al fatto che Engels elaborò una rilettura della concezione materialistica della storia attraverso le scienze naturali, che secondo lui poggiavano entrambe su basi esatte ed empiricamente fondate. Fu proprio con l'*Anti-Dühring*, una polemica contro il socialista tedesco Eugen Dühring, che il marxismo cominciò a diffondersi negli ambienti della classe operaia tedesca – all'epoca fu letto anche dal futuro leader revisionista Eduard Bernstein, di cui discuteremo piú avanti. Questo libro sintetizzava i risultati della riflessione di Marx in due «grandi scoperte»: la concezione materialistica della storia e la teoria del plusvalore[26]. Invece in *Dialettica della natura*, redatto in gran parte tra il 1878 e il 1882 ma pubblicato solo nel 1927[27], Engels decise di abbandonare i panni di divulgatore e curatore delle opere di Marx per assumere un ruolo di interprete risoluto nel voler dimostrare le proprie credenziali «scientifiche»[28]. Alcuni sostengono peraltro che l'interpretazione di Marx proposta in questo libro era quella privilegiata da Stalin, la cui filosofia riposava in effetti sull'idea che la natura fosse mossa da un movimento dialettico[29]. Proprio la dialettica della natura engelsiana avrebbe fatto da base filosofica, «*dietro alla scienza della storia*» – come ha detto Althusser –, al «materialismo dialettico»[30].

Secondo molti interpreti il «materialismo meccanicistico» di Engels differirebbe nettamente dalle formulazioni di Marx. Molti sembrano essere, difatti, gli argomenti a favore di questo tipo di lettura. Si pensi a quel che Marx scrisse nel 1870 di F. A. Lange: «non ha la minima idea che questo "libero movimento nella materia" non è assolutamente null'altro che una parafrasi per il *metodo* di trattare la materia, cioè il *metodo dialettico*»[31]. Ciò dimostra chiaramente che secondo lui la dialettica non era un meccanismo interno alla natura. Nel *Capitale* disse inoltre che il suo «metodo dialettico» era «direttamente l'opposto» di quello di Hegel, il che significava che «l'ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini»[32]. Per lui, insomma, la dialettica era soprattutto un modo per rappresentare e spiegare la realtà. La verità è che a partire dagli anni sessanta Marx aveva ormai perso gran parte del suo interesse nei confronti della filosofia come tale. Engels invece no, e sostenne che «nella natura sono operanti […] quelle stesse leggi dialettiche

del movimento che anche nella storia dominano l'apparente accidentalità degli avvenimenti»[33]. Certo bisognerebbe poi stabilire se ciò voleva dire che la «lotta» e l'«evoluzione» segnavano in profondità la storia e la natura o che «la storia dell'umanità» costituiva «il processo di sviluppo dell'umanità stessa»[34]. Rimane però il fatto che oggi per noi è davvero difficile mettere sullo stesso piano la teoria della lotta di classe e quella dell'evoluzione. Lo stesso Engels confermò nel 1890 che «la produzione e riproduzione della vita reale è, nella storia, il momento *in ultima istanza* determinante». E riconobbe che lui e Marx avevano dovuto accentuare gli aspetti economici «di fronte agli avversari» e che «non sempre c'era stato il tempo, il luogo e l'occasione di riconoscere quel che spettava agli altri fattori che entrano nell'azione reciproca»[35].

Engels divenne cosí il primo e il piú celebre divulgatore e organizzatore del pensiero di Marx. Opere estremamente popolari come *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* (1880) e *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* (1886) si basavano tutte sull'idea che la filosofia aveva ormai raggiunto il suo apogeo nel «socialismo scientifico». Inoltre nei suoi studi sugli antichi Germani e nell'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato* (1884) provò ad applicare gli appunti di Marx sulla *Società antica* di Morgan in un campo inesplorato, ampliando ulteriormente il sistema marxiano. Ovviamente per lui si trattava di giustificare il moderno comunismo mostrando che la maggior parte delle società primitive erano state caratterizzate da una forma comune di proprietà, da una «comunità familiare comunistica» e da svariate pratiche di matrimonio di gruppo, tutte forme sociali che erano poi tramontate con l'emergere della proprietà privata. Lo stesso si può dire delle donne, che nelle società primitive avevano goduto di un'ampia reputazione sociale – le irochesi, per esempio, potevano persino votare – e che poi erano state declassate con il progressivo imporsi della divisione del lavoro al di fuori della comunità familiare[36].

Possiamo dunque dire che Marx ed Engels presero la via del comunismo rivoluzionario partendo da posizioni differenti e che, in un certo senso, i loro percorsi restarono differenti. Li accomunava però lo spirito scientifico dell'epoca: entrambi pensavano che la tecnologia fosse in grado di alleviare le sofferenze dell'umanità. Entrambi pensavano che fosse possibile ordinare e razionalizzare il caos delle vicende umane applicando alla realtà dei

principî di tipo scientifico. Ed entrambi aderirono a una visione della storia – all'epoca predominante, soprattutto dopo Darwin – intesa come progressione prestabilita, determinata. In tal senso Marx ed Engels intesero il processo evolutivo come progressivo realizzarsi di un'umanità sempre piú in grado di autocontrollarsi e dominare la natura, nel quadro di una graduale transizione dalla necessità verso la libertà. Alla loro epoca, però, tutto ciò risultava molto meno sinistro o fatuo di quanto non lo sia oggi.

In quegli anni fu soprattutto *L'origine delle specie* di Charles Darwin, pubblicato nel 1859, a dare un senso a questi temi. Darwin destituí l'uomo dal piedistallo sul quale lo aveva posto Dio, una prospettiva estremamente allettante per i laici. Ma a suscitare un grande interesse era la teoria evolutiva nel suo complesso: «ecco qui il libro – scrisse Marx nel 1860 – che contiene i fondamenti storico-naturali del nostro modo di vedere». La «lotta di classe», motore della storia, aveva dunque un suo omologo nella storia naturale: la «sopravvivenza del piú adatto» di Darwin[37]. Liebknecht ricordò che a Londra i lavoratori tedeschi parlarono per mesi «solo di Darwin e del potenziale rivoluzionario delle sue scoperte scientifiche»[38]. «Cosí come Darwin ha scoperto la legge dello sviluppo della natura organica, Marx ha scoperto la legge dello sviluppo della storia umana», proclamò Engels sulla tomba di Marx[39]. «Quello che Darwin ha fatto alla biologia, Marx lo ha fatto all'economia», gli fece eco Edward Aveling, genero di Marx[40].

Tutte citazioni celebri ma altrettanto fuorvianti. L'analogia con Darwin, già rischiosa di per sé, si è rivelata tragicamente infondata. Lo stesso Marx scrisse altrove che Darwin aveva trovato «nelle bestie e nelle piante» nient'altro che «la società inglese con la sua divisione del lavoro, la concorrenza, l'apertura di nuovi mercati, "le invenzioni" e la malthusiana "lotta per l'esistenza"»[41]. In seguito deplorò che certi seguaci di Darwin considerassero le idee di quest'ultimo come «un motivo decisivo per la società umana a non emanciparsi mai dalla sua natura animale»[42]. Risulta dunque chiaro che per Marx Darwin non aveva trovato nella natura una dialettica analoga a quella che lui stesso aveva scoperto nella storia. Né sostenne mai che le leggi della dialettica esistevano anche nella materia, anche se in alcune occasioni lo lasciò intendere[43]. Per lui esisteva solo ed esclusivamente un dato di fatto: la «lotta», che rivestiva un ruolo cruciale tanto nella natura quanto nella storia. Anche Engels pensava in fondo che la

teoria di Darwin era «semplicemente la trasposizione dalla società nella natura vivente della dottrina hobbesiana del *bellum omnium contra omnes* e di quella – derivata dall'economia borghese – della concorrenza, insieme alla teoria malthusiana della popolazione». Scrisse inoltre che «già la sola visione della storia fino al giorno d'oggi come una serie di lotte di classe basta per far apparire in tutta la sua piattezza la concezione della stessa storia come una rappresentazione debolmente variata della "lotta per l'esistenza"»[44]. E riconobbe che «la concezione della storia come un susseguirsi di lotte di classe» era «molto piú profonda e ricca di contenuto della semplice riduzione di essa a fasi della lotta per l'esistenza debolmente distinte»[45].

Tutto ciò non impedí al socialista italiano Enrico Ferri, per esempio, di sostenere che cosí come il darwinismo aveva provato che l'intera evoluzione animale comporta una lotta per l'esistenza tra individui e specie, altrettanto Marx aveva dimostrato che «tutto il meccanismo dell'evoluzione sociale» è riconducibile alla «legge della *lotta di classe*». Con il *Capitale*, secondo Ferri, Marx aveva completato «nel campo sociale» la «rivoluzione scientifica» che Darwin e Spencer avevano innescato nelle scienze naturali[46]. Quando Marx era ancora in vita Engels scrisse che «la natura è il banco di prova della dialettica», anche se con ciò voleva dire semplicemente che «anch'essa ha la sua storia»[47]. Affermò inoltre che «la lotta darwiniana per l'esistenza dell'individuo, trasportata, con accresciuto furore, dalla natura alla società», aveva caratterizzato le ultime fasi della lotta di classe[48]. In ogni caso Marx e Darwin avevano ereditato l'idea di «lotta» – di classe o delle specie – da Malthus, che fu la fonte principale tanto del primo, attraverso Ricardo, quanto del secondo. Marx comunque non applicò mai alla storia le tre leggi della dialettica solitamente citate da Engels[49]. È però indubbio che il punto di vista «evoluzionistico» avrebbe esercitato successivamente una grande influenza sul marxismo. Alcuni, per esempio Lukács, hanno sostenuto che esso fu determinante nella diffusione del riformismo all'epoca della Seconda Internazionale, in particolare attraverso la figura di Kautsky, che difatti fu influenzato da tali idee. Un'ipotesi che però è tutta da discutere.

1. Per una biografia recente di Engels si veda T. Hunt, *La vita rivoluzionaria di Friedrich Engels*, Isbn Edizioni, Milano 2010. Per una breve introduzione si veda T. Carver, *Engels*, Oxford University Press, Oxford - New York 1981.

2. *Friedrich Engels Senior to his Wife Elise*, 27 agosto 1835, in Marx, Engels, *Collected Works*, vol. II, *Engels. 1838-1842*, Progress Publishers - Lawrence and Wishart - International Publishers, Moscow - London - New York 1975, p. 582.

3. Mayer, *Friedrich Engels. La vita e l'opera* cit., p. 13.

4. Engels, *Lettere dal Wuppertal*, marzo 1839, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. II, *Engels 1838-1842*, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 9.

5. *Engels a Bruno Schoenlank*, 29 agosto 1887, in Engels, *Lettere aprile 1883 - dicembre 1887* cit., p. 499.

6. Engels, *Le crisi interne*, in «Rheinische Zeitung», 9 e 10 dicembre 1842, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. II cit., pp. 362-65.

7. Nel 1846 il cartista George Julian Harney gli scrisse che «organizzare o proporre una rivoluzione in questo paese sarebbe vano e sciocco»: K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, vol. I, Dietz, Berlin 1975, p. 524.

8. Il libro di Watts, però, sarebbe stato citato apertamente solo nell'*Ideologia tedesca* cit., p. 204.

9. Engels, *Lineamenti di una critica dell'economia politica* cit., p. 454.

10. *Ibid.*, pp. 456, 457-60.

11. *Ibid.*, p. 469; Id., *La situazione dell'Inghilterra*, vol. I, *Il secolo diciottesimo* (1844), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. III cit., p. 516.

12. Engels, *Lineamenti di una critica dell'economia politica* cit., p. 472; Id., *Due discorsi a Elberfeld* (1845), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. IV cit., p. 583.

13. Id., *Lineamenti di una critica dell'economia politica* cit., p. 471.

14. Id., *Descrizione delle colonie comunistiche sorte negli ultimi tempi e ancora esistenti* (1845), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. IV cit., p. 531.

15. *Ibid.*, pp. 532, 544.

16. Anche se in realtà ciò sarebbe stato dovuto in gran parte alla scomparsa dei crimini contro la proprietà e non alla semplificazione economica come tale. Engels, *Due discorsi a Elberfeld* cit., pp. 566, 568.

17. *Ibid.*, p. 572.

18. Id., *La situazione della classe operaia in Inghilterra* (1845), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. IV cit., p. 263.

19. *Engels a Johann Philipp Becker*, 15 ottobre 1884, in Engels, *Lettere aprile 1883 - dicembre 1887* cit., p. 158; *Engels a Franz Mehring*, 14 luglio 1893, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. L cit., p. 109.

20. T. Carver, *Marx and Engels. The Intellectual Relationship*, Wheatsheaf, Brighton 1983, p. XIV.

21. M. Rubel, *Rubel on Karl Marx. Five Essays*, a cura di J. O'Malley e K. Algozin, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 17. Bakunin usò il termine «marxista» nel 1873, in *Stato e Anarchia* cit. Sembra invece che Engels se ne fosse servito per la prima volta, anche se con toni sarcastici, nel giugno 1882: *Engels a Eduard Bernstein*, 26 giugno 1882, in Marx, Engels, *Lettere 1880-1883 (marzo)* cit. Nel novembre di quello stesso anno ricordò ciò che Marx aveva detto a Lafargue parlando del «marxismo» in Francia: «*Ce qu'il y a de certain c'est que moi, je ne suis pas marxiste*»: *Engels a Bernstein*, 2 e 3 novembre 1882, in Marx, Engels, *Lettere 1880-1883 (marzo)* cit., p. 279 («Quel che è certo è che non sono marxista»). Nel febbraio 1887 Engels parlò della «solita intolleranza dei marxisti» riferendosi alla situazione francese: *Engels a Laura Lafargue*, 2 febbraio 1887, in Engels, *Lettere aprile 1883 - dicembre 1887* cit., p. 435. Nel febbraio 1888 usò invece il termine in maniera piú neutrale, dicendo che il socialista scozzese Robert Cunningham Graham era un «marxista dichiarato», perché voleva la «requisizione *di tutti i mezzi di produzione*»: *Engels a Ferdinand Domela Nieuwenhuis*, 23 febbraio 1888, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLVIII cit., p. 34. Scrisse inoltre che Graham aveva «dichiarato in pubblico la propria "assoluta e totale" adesione al programma di Karl Marx»: *Engels a Laura Lafargue*, 25 febbraio 1888, *ibid.*, p. 36. A partire dal 1889 fece un distinguo tra «i cosiddetti marxisti» e «noi marxisti»: *Engels ad August Bebel*, 5 gennaio 1889, *ibid.*, pp. 140-41. In seguito avrebbe condannato «quelli che si professano marxisti ortodossi, e che hanno stravolto le nostre concezioni sul movimento in un rigido dogma da imparare a memoria», riducendo il marxismo a una «*mera setta*»: *Engels a Friedrich Adolph Sorge*, 10 giugno 1891, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIX cit., p. 111.

22. N. Levine, *The Tragic Deception. Marx contra Engels*, Clio Press, Oxford - Santa Barbara 1975, p. XV.

23. Di questo tema si sono occupati M. B. Steger e T. Carver (a cura di), *Engels after Marx*, Penn State University Press, University Park 1999. Si veda inoltre G. Stedman Jones, *Engels e la storia del marxismo*, in E. Hobsbawm (a cura di), *Storia del marxismo*, vol. I, *Il marxismo ai tempi di Marx*, Einaudi, Torino 1978.

24. J. D. Hunley, *The Life and Thought of Friedrich Engels. A Reinterpretation*, Yale University Press, New Haven - London 1991, p. X. Il giudizio piú severo in tal senso è quello di Levine, *The Tragic Deception. Marx contra Engels* cit.

25. R. Jacoby, *Dialectic of Defeat. Contours of Western Marxism*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 53. Su questo aspetto si veda in generale M. Van der Linden, *Western Marxism and the Soviet Union. A Survey of Critical Theories and Debates since 1917*, Brill, Leiden-Boston 2007.

26. Engels, *Anti-Dühring* cit., p. 27.

27. Id., *Dialettica della natura*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXV cit.

28. Per un riepilogo delle interpretazioni di Engels si veda S. H. Rigby, *Engels and the Formation of Marxism. History, Dialectics and Revolution*, Manchester University Press, Manchester 1992.

29. H. Lefebvre, *Dialectical Materialism* cit., p. 16. [L'autore cita dalla *Premessa* di Lefebvre alla quinta edizione del libro (1961), non inclusa in nessuna delle due edizioni italiane: *Il materialismo dialettico*, Einaudi, Torino 1949 e 1975, *N.d.T.*].

30. L. Althusser, *Politics and History. Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, NLB, London 1972, p. 167.

31. *Marx a Ludwig Kugelman*, 27 giugno 1870, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIII cit., p. 739.

32. Marx, *Poscritto alla seconda edizione* cit., p. 44. Altrove Marx ribadí: «il mio metodo di svolgimento *non* è quello di Hegel, perché io sono un materialista, Hegel un idealista»: *Marx a Ludwig Klugemann*, 6 marzo 1868, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIII cit., p. 582.

33. F. Engels, *Prefazione alla seconda edizione* (1885), in Id., *Anti-Dühring* cit., p. 9.

34. Id., *Anti-Dühring* cit., p. 23.

35. *Engels a Joseph Bloch*, 21 settembre 1890, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLVIII cit., pp. 492-94.

36. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato* cit., pp. 67-68, 84, 162.

37. *Marx a Engels*, 19 dicembre 1860, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLI cit., p. 145; si veda anche nello stesso volume *Marx a Ferdinand Lassalle*, 16 gennaio 1861.

38. Liebknecht, *Karl Marx. Biographical Memoirs* cit., pp. 91-92.

39. Engels, *Sulla tomba di Marx* (1883), in AA.VV., *Ricordi su Marx* cit., p. 7.

40. E. Aveling, *The Students' Marx. An Introduction to the Study of Karl Marx*, George Allen & Unwin, London 1920, p. IV.

41. *Marx a Engels*, 18 giugno 1862, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLI cit., p. 279. Si veda il mio contributo *Social Darwinism. Power-Worship and the «Survival of the Fittest»*, in G. Claeys (a cura di), *The Cambridge Companion to Nineteenth-Century Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

42. *Marx a Laura e Paul Lafargue*, 15 febbraio 1869, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIII cit., p. 642.

43. Carver, *Marx and Engels. The Intellectual Relationship* cit., p. 133.

44. *Engels a Pëtr Lavrovič Lavrov*, 12-17 novembre 1875, in Marx, Engels, *Lettere 1874-1879* cit., pp. 86-87.

45. Engels, *Dialettica della natura* cit., p. 586.

46. E. Ferri, *Socialismo e scienza positiva: Darwin, Spencer, Marx*, Casa Editrice Italiana, Roma 1894, pp. 72, 93. Herbert Spencer (1820-1903) fu un importante sociologo evoluzionista.

47. Engels, *Anti-Dühring* cit., pp. 22, 24.

48. *Ibid.*, p. 262.

49. Legge della conversione della quantità in qualità e viceversa; legge della compenetrazione degli opposti; legge della negazione della negazione: Engels, *Dialettica della natura* cit., p. 357.

Capitolo undicesimo
Utopia

Abbiamo appena visto che bisogna avere una certa cautela nel definire «scientifiche» le teorie di Marx. In questo capitolo proveremo addirittura a considerarlo come un «utopista», cosa che certamente metterà alla prova le aspettative di molti lettori[1]. L'utopismo consiste nell'immaginare delle società modello, migliori o ideali, ma comunque non «perfette», a partire dalle quali valutare sia i problemi del presente sia gli stessi esperimenti politici e sociali concreti scaturiti da quei modelli. Marx rifiutò un approccio di questo tipo sin dal 1845, quando Karl Grün aveva contrapposto per la prima volta il «socialismo scientifico» all'«utopismo». E liquidò come «utopisti» molti socialisti che lo avevano preceduto, colpevoli secondo lui di non aver afferrato ciò che la storia mostrava invece chiaramente: con la lotta di classe e la rivoluzione il proletariato avrebbe trasformato inesorabilmente la società. Gli «utopisti», invece, puntavano solo ed esclusivamente a migliorare il tenore di vita dei lavoratori con l'esempio e la filantropia. Come abbiamo visto, a partire dal 1845 Marx cercò di eludere l'idealismo insistendo sul fatto che il comunismo sarebbe scaturito in maniera naturale dal sistema sociale dominante. Nel 1871 scrisse che i comunardi non avevano «utopie belle e pronte da introdurre *par décret du peuple*». Con ciò intendeva dire che essi non volevano «realizzare ideali ma liberare gli elementi della nuova società dei quali è gravida la vecchia e cadente società borghese»[2].

Ciò detto Marx mostrò fin troppa sicurezza – per non dire ottimismo – nello stimare che di fronte allo sviluppo del movimento operaio i teorici dovevano limitarsi a «rendersi conto di ciò che si svolge davanti ai loro occhi e farsene portavoce»[3]. Per riprendere una metafora del *Capitale*, un conto è criticare il «prescrivere ricette […] per l'osteria dell'avvenire»[4], un altro è stuzzicare i palati degli ospiti o saziarli senza avere una ricetta. Secondo Benedetto Croce, Marx sapeva di essere un utopista e il suo

eufemismo sul tema era un modo per «cavarsi da un imbarazzo»[5]. Un'impasse, questa, che avrebbe continuato a perseguitare il marxismo per oltre un secolo. Discutendo la questione della Comune, Lenin scrisse che «in Marx non vi è un briciolo di utopismo; egli non inventa, non immagina una società "nuova". No, egli studia, come un processo di storia naturale, la *genesi* della nuova società *che sorge* dall'antica, le forme di transizione tra l'una e l'altra»[6]. Dopo Lenin alcuni marxisti provarono a dare un senso piú pregnante all'utopia. Ernst Bloch, per esempio, trasformò l'utopismo in una filosofia della speranza e in un atto di volontà dal carattere quasi escatologico, senza però delineare un qualsivoglia ordine futuro[7].

Secondo molti interpreti è su tre punti fondamentali che il socialismo di Marx si smarcherebbe in maniera netta dall'utopismo: il suo fondamento storico, la teoria della rivoluzione proletaria e la natura «scientifica» della riflessione marxiana sul plusvalore. Si tratta però di una lettura profondamente sleale, ai limiti dell'onestà intellettuale. Come abbiamo visto Marx aveva indubbiamente degli «ideali» da «realizzare»: la solidarietà, la cooperazione, la società di «produttori liberi» e consenzienti, la realizzazione soggettiva e lo sviluppo a tutto tondo. Ammirava Owen, Fourier, Saint-Simon e rielaborò alcuni aspetti delle loro teorie nell'ambito della propria riflessione. In tal senso Owen spicca su tutti gli altri, sia perché Marx lo considerava il maggiore comunista «utopista», sia per le sue idee sull'integrazione di lavoro e istruzione, sulla riduzione dell'orario di lavoro e sulla cooperazione. Tutte intuizioni che rivestivano un ruolo centrale nella visione marxiana ed erano contraddistinte da una dimensione nel contempo ideale e pratica. Già nel 1851 Engels aveva esortato Marx a mettere nero su bianco «il tanto atteso segreto», «la molto nota "parte positiva", quello che tu "propriamente" vuoi»[8]. Ma ciò non accadde mai, secondo alcuni perché entrambi volevano «tener nascosto il nucleo utopistico della loro dottrina»[9].

Abbiamo visto che a partire dagli anni sessanta Marx ebbe un ulteriore motivo per respingere l'utopismo e le interpretazioni in chiave utopistica del suo pensiero: l'emergere dal capitalismo della produzione cooperativa, che secondo lui costituiva il modello dell'economia futura. La cooperazione era un processo che scaturiva dalla crescente socializzazione della produzione, tendenza anche questa intrinseca al capitalismo. È dunque vero: Marx non chiarí mai perché questa modalità di esistenza collettiva fosse

eticamente superiore alle altre, né precisò in che modo essa avrebbe potuto promuovere quelle qualità che in passato aveva attribuito all'essere generico. E non spiegò nemmeno perché la cooperazione non sarebbe mai degenerata in pura e semplice massa primitiva, si pensi per esempio alla «folla» di Bauer, un proletariato schiavo «della perplessità, dell'indolenza, della paura e della penuria», «difficilmente in grado di accedere a un'Idea Universale» [10]. Quella della cooperazione tra produttori, però, era comunque un'idea *normativa*: in tal senso restava dunque un ideale e stava all'opposto sia della cooperazione *naturale* già all'opera nella divisione del lavoro, sia delle varie forme di cooperazione dei consumatori [11]. Peraltro la sola cooperazione tra produttori non avrebbe automaticamente portato alla realizzazione degli obiettivi marxiani, poiché tali obiettivi andavano prima creati. Marx non spiegò nei dettagli come procedere in tal senso. Nella società «borghese» erano presenti le piú svariate tendenze, alcune progressiste e altre reazionarie, alcune portatrici dei migliori ideali, altre inesorabilmente votate alla distruzione della parte migliore dell'esistenza umana. Anche la Comune aveva incarnato un ideale e non era stata solo un processo scaturito naturalmente dal capitalismo.

Di certo Marx voleva che la storia si muovesse in una direzione specifica, il che era già evidente nel 1848 [12]. L'idea di un «individuo universale», che secondo McLellan «sta al centro dell'utopia di Marx», fu mantenuta in maniera piú decisa che mai [13]. Nella nuova società sarebbe stata «*la soddisfazione collettiva di bisogni*» come «scuole, istituzioni sanitarie, eccetera» [14] a far da supporto allo sviluppo di tale individuo universale. Marx rinunciò espressamente a definire nei dettagli la futura società comunista e preferí che fossero la storia e i suoi artefici a occuparsi di questo aspetto, lasciando senza risposta una serie di domande fondamentali sul futuro. Il fatto però che il suo sistema fosse basato interamente sul principio della pianificazione rende doppiamente problematica questa sua riluttanza a parlare dell'avvenire. Si pensi per esempio alla pianificazione. «Pianificare» significa per definizione immaginare dei bisogni futuri e migliorare i difetti del passato. Ora, da questo punto di vista è chiaro che non basta fare una «*critica spregiudicata di tutto ciò che esiste*», come aveva scritto il Marx del 1843-44 [15]: oltre alla critica c'è bisogno di prospettare delle alternative. Forse non possiamo o

non dovremmo pianificare il miglior modo per sviluppare il futuro? Forse non abbiamo bisogno, insomma, di progettare il modo in cui pianificare?

Marx è stato considerato un utopista anche in un altro senso, negativo. «Possiamo ammettere che il progetto di Marx fosse utopistico e che si basasse sulla perfettibilità dell'uomo – idee che pure gli si ritorcevano contro –, ma ciò non implica che esso fosse condannato a produrre dei regimi autoritari»: cosí scrive David Lovell in risposta a critici come Kołakowski, secondo i quali Marx sarebbe un utopista, continua Lovell, perché «fonderebbe il suo progetto su valori che stanno in contraddizione fra loro, come la libertà e l'unità sociale»[16]. Eric Voegelin e altri interpreti hanno sostenuto altrettanto lucidamente che quella del Marx dei primi anni Quaranta era una visione quasi religiosa e nello specifico «chiliastica»[17]. Secondo John Maguire la «prima versione del comunismo» marxiano sarebbe stata «atrocemente utopistica» (per esempio nell'immaginare la fine di ogni conflitto tra uomo e natura e fra uomo e uomo), anche se «meno millenaristica» di quella del *Manifesto del Partito Comunista,* testo in cui l'abolizione di tutte le differenze cede il passo alla fine della proprietà privata dei mezzi di produzione[18]. David Leopold individua una «vena perfezionista» negli scritti giovanili: per lui il giovane Marx avrebbe voluto sviluppare certe capacità umane piuttosto che descrivere l'obiettivo finale che da esse scaturirebbe[19]. Gli scritti del 1844 possono certamente essere letti in questa chiave. L'idea di una «completa *emancipazione* di tutti i sensi umani e di tutte le qualità umane»[20], elaborata da Marx per risolvere l'alienazione in termini non hegeliani, dunque non teologici, resta essa stessa ancorata su un terreno teologico. Una visione che comunque egli superò a partire dalla fine degli anni cinquanta del XIX secolo.

In questa sede non possiamo fare un'analisi esaustiva di tutte le differenze tra utopismo e millenarismo secolare[21]. Proverò invece a dimostrare che esistono almeno sette dimensioni dell'utopismo marxiano, ciascuna delle quali può avere un significato neutro o positivo: il che ci permetterà di prendere in esame le idee senza limitarci a sminuire le loro pretese «scientifiche».

In una prima e piú ovvia accezione il comunismo di Marx fu legato al filone di pensiero inaugurato dall'*Utopia* di Thomas More. Nel 1845 Marx,

Engels e Hess progettarono la creazione di una «biblioteca dei piú eccellenti scrittori socialisti stranieri» che includeva Thomas More e Tommaso Campanella[22]. In questa fase essere «utopisti» significava per loro «sostenere il comunismo», dunque dar precedenza alla socializzazione sulla proprietà, al pubblico sul privato. Ma voleva dire altresí superare la divisione tra campagna e città – e, per More, alternare il lavoro tra l'una e l'altra. La loro utopia era un modello di socialità accresciuta basato su un ideale di reciprocità, solidarietà e amicizia.

La seconda dimensione dell'utopismo di Marx si deduce dal suo ostinato rifiuto dello specialismo. Secondo Jon Elster «una delle idee piú utopistiche di Marx è quella secondo cui nel comunismo non ci saranno piú attività specializzate»: per esempio non ci saranno piú pittori «ma tutt'al piú uomini che, tra l'altro, dipingono anche»[23]. Da questo punto di vista bisogna chiedersi in che misura il Marx maturo contemplasse ancora la necessità di abolire la divisione del lavoro, con tutte le conseguenze del caso. Nella *Critica al programma di Gotha* il comunismo coincide con la fine dell'assoggettamento servile dell'individuo alla divisione del lavoro e quindi dell'antitesi tra lavoro mentale e lavoro fisico[24]. Al centro di questo testo continua a esserci l'ideale di sviluppo a tutto tondo del 1844. Un ideale che però non è privo di ambiguità. In effetti se davvero tale concetto implica un rifiuto dello specialismo e della competenza c'è da chiedersi: il dilettantismo può diventare una virtú? Vogliamo davvero che il cardiochirurgo che sta per operarci sia un poeta? Vogliamo davvero che il pilota che sta facendo atterrare l'aereo su cui ci troviamo sia un giardiniere? Chi poi non desidera essere competente almeno in qualcosa ed essere riconosciuto per questo? In tal senso l'ideale della completezza e il bisogno di competenza – nonché forse la stessa realizzazione soggettiva – dimostrano di essere del tutto inconciliabili. Il problema è che Marx non elaborò abbastanza questi concetti. Almeno per lui, dunque, lo «sviluppo a tutto tondo» restò un'utopia.

La terza dimensione utopistica del pensiero di Marx sta nella convinzione che il comportamento sociale migliorerà in maniera sostanziale una volta abolita la proprietà privata. Per Iring Fetscher una delle principali idee del pensiero di Marx è quella secondo cui la rivoluzione socialista cambia talmente in profondità gli uomini che questi cominciano a comportarsi spontaneamente in uno spirito di solidarietà e di cura per la

comunità[25]. Come tanti socialisti e anarchici anche Marx sostenne che la proprietà privata era la principale fonte dei problemi della società, per esempio del furto, della violenza sulle persone e della prostituzione. C'è un tono quasi millenaristico nell'idea di uno stadio a venire in cui regneranno pace e abbondanza e nell'allusione al futuro raggiungimento di una completa unità terrena: abbiamo qui a che fare con quella che a tratti si configura come una versione laica dell'idea di cammino della provvidenza (altre forme di marxismo assumeranno toni simili in futuro). Tutto ciò sembra peraltro implicare una visione essenzialista della natura umana legata a uno specifico ideale di comportamento della classe operaia. Marx fu comunque restio a descrivere nei dettagli questa forma di «Gemeinschaft», di comunità. In lui prossimità, fiducia e mutuo sostegno sono agli antipodi della coercizione, dello sfruttamento e della paura. L'idea marxiana di comunità, che derivava dalla teoria feuerbachiana dell'unità umana, riposa essenzialmente su una concezione utopistica della «fiducia». Ma dopo l'attacco di Stirner al comunismo Marx evitò di parlare di «Stato dell'amore» o di una nuova religione della «società»[26]. Forse, invece, l'idea del «dissolvere tutta la società in gruppi volontari»[27] di cui aveva parlato Fourier andava piú incontro alle sue esigenze, nonostante il sapore proudhoniano. Ma come conciliare tutto ciò con la centralizzazione della produzione[28]? Senza contare la teoria del dispotismo «orientale» o «asiatico», un modello in cui l'assenza di proprietà privata si combina con la peggiore forma di autocrazia, che nel discorso di Marx funziona come una sorta di trappola, soprattutto se si considera che le società comuniste a venire saranno caratterizzate proprio dal quel tipo di combinazione.

La quarta dimensione utopistica del pensiero marxiano è insita nella sua idea di un collegamento tra le prime fasi della società e uno stadio ultimo. Secondo E. H. Carr, Marx condivise con gli utopisti «l'idea secondo cui l'uomo muoverebbe da uno stadio primitivo verso un futuro stadio finale. Su tali punti egli non dette il minimo contributo originale e si accontentò essenzialmente di essere fedele discepolo dei socialisti utopisti»[29]. Nel comunismo primitivo non esisteva la lotta di classe e cosí sarebbe stato anche nello stadio futuro. Mentre però i gruppi primitivi, a differenza di quelli moderni, avevano un senso molto piú forte della responsabilità collettiva, la società futura avrebbe dovuto mitigare se non abolire l'egoismo fomentato fino a quel momento dal capitalismo. L'interesse del

Marx maturo nei confronti delle comuni russe lascia pensare che ai suoi occhi certe società del passato potevano mostrare il modo in cui le future organizzazioni comuniste avrebbero potuto risolvere questo problema. Maximilien Rubel parlò di un «ultimo tributo a Robert Owen»[30]. Ma la stessa opera di Marx fornisce ulteriori prove in tal senso. Nel 1868, discutendo con Engels le opere di Georg Ludwig von Maurer sui primordi della proprietà terriera in Germania, scrisse che il «primo evo di ogni popolo» corrispondeva «alla tendenza socialista»[31], la cui principale qualità era l'egualitarismo. In seguito ne avrebbe concluso che la proprietà comune era «di origine *indiana*» e che esisteva «presso tutti i popoli civili europei all'inizio del loro sviluppo»[32]. Tuttavia questo tipo di socialità, che non implicava la necessità di controbilanciare una qualche forma di individualità, era in netta contraddizione con la visione delineata nel *Manifesto del Partito Comunista*.

Quinta dimensione utopistica: partiamo dal presupposto che secondo Marx la società aveva un unico obiettivo futuro, il comunismo, e che tale obiettivo era insuperabile. Lukes ha scritto che l'utopia di Marx ed Engels era la società comunista[33]. Le visioni utopistiche offrono un modello per innescare un cambiamento e raggiungere un fine ultimo, focalizzando il desiderio di miglioramento e la resistenza all'oppressione su un ideale da raggiungere. Una rivoluzione che miri semplicemente a rovesciare il sistema dominante potrebbe non durare a lungo. Da questo punto di vista Marx può essere in parte sollevato dall'accusa di essere stato intellettualmente scorretto e di non aver voluto descrivere il modo in cui avrebbe potuto (o dovuto) funzionare la società futura, poiché egli indicò chiaramente che nel capitalismo doveva essere la produzione cooperativa a far da base al socialismo. Ma la cooperazione restava comunque un fine ultimo, perlomeno prima del comunismo – a meno che l'analisi storica non dicesse che bisognava procedere diversamente, cosa però abbastanza improbabile.

La sesta dimensione utopistica sta nella riluttanza di Marx a confrontarsi con la piena realtà dei principî che egli stesso sostenne. Fritz Raddatz ha raccontato che una volta un ospite gli disse: «Non riesco proprio a immaginarti in un'epoca in cui tutti saremo uguali, le tue abitudini e il tuo modo di vivere sono cosí aristocratici». Marx rispose: «Neanch'io. Quel tempo verrà ma noi non ci saremo piú»[34]. Ciò mostra che egli aderí a un

ideale che si trovava completamente agli antipodi della sua esperienza di vita, della sua visione della realtà e delle sue propensioni.

Settima dimensione utopistica: Marx confidava nel fatto che i progressi nel campo della socializzazione, in particolare la riduzione della coercizione e dell'oppressione, senza dubbio possibili in comunità di piccole dimensioni, avrebbero potuto essere realizzati anche al livello dello Stato-nazione. La questione della scala è fondamentale: gran parte di ciò che poteva funzionare e che difatti aveva funzionato con poche migliaia di persone o al livello di una sola comune poteva risultare impossibile da realizzare con milioni di persone o con una struttura organizzativa differente. Forse Marx immaginò che le unità cooperative di base avrebbero potuto esercitare certe funzioni in precedenza attribuite a comunità di piccole dimensioni «volontarie» o «intenzionali», come si direbbe oggi.

Nessuna di queste dimensioni utopistiche priva la visione di Marx del suo valore. Delinearle ci aiuta semplicemente a capire meglio il suo pensiero e a valutare quanto realiste fossero le sue idee e le sue proposte teoriche. Alfred Schmidt lo ha definito «il piú grande utopista della storia della filosofia»[35]. Rubel il «piú grande utopista sociale» e «il piú utopista degli utopisti», poiché «conferí all'utopia socialista un fondamento razionale collegando il postulato etico della realizzazione del socialismo alla legge scientifica della distruzione del capitalismo e ai suoi effetti intrinseci sul comportamento umano»[36]. Altri invece hanno colto proprio in tali aspetti la dimensione forse meno utopistica del lascito marxiano. In alcune occasioni Marx riconobbe i meriti di alcuni suoi predecessori socialisti: per esempio nel 1866 scrisse a Ludwig Kugelmann che «nelle utopie di un Fourier, di un Owen, eccetera, vi è l'intuizione e l'espressione fantastica di un mondo nuovo»[37]. In ogni caso abbiamo visto che egli, combinando sviluppo a tutto tondo, cooperazione economica e controllo democratico comune offrí una visione lucida di cosa doveva essere per lui l'emancipazione della classe operaia. Sembra paradossale, ma oggi sono molto piú attuali le sue intuizioni utopistiche di quelle «scientifiche». Marx immaginò una società futura di gran lunga migliore di quella presente, superò tutti i pregiudizi dell'epoca sull'impossibilità di migliorare la condizione delle masse e, cosí facendo, riuscí ad anticipare il futuro in maniera lungimirante. La sua rivendicazione della capacità del genere umano di svilupparsi a tutto tondo per noi oggi resta un punto fermo. Si

tratta forse di un obiettivo estremamente difficile da raggiungere, ma se ci vogliamo riuscire non dobbiamo esitare a servirci dell'utopismo: esso costituisce una guida necessaria per l'azione.

1. L'eccezione piú importante in tal senso è quella di Ernst Bloch. Si veda per esempio Id., *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2005. Sul tema piú in generale rinvio a V. Geoghegan, *Utopianism and Marxism*, Methuen, London 1987; D. Webb, *Marx, Marxism and Utopia*, Ashgate, Aldershot 2000.
2. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 87.
3. Id., *Miseria della filosofia. Risposta alla «filosofia della miseria» di Proudhon* cit., p. 186.
4. Id., *Poscritto alla seconda edizione* cit., p. 42.
5. B. Croce, *L'immaginario passaggio del comunismo marxistico dall'utopia alla scienza*, in «Quaderni della "critica"», n. 9, 1947.
6. V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione. La dottrina marxista dello Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione* (1917), in Id., *Opere complete*, vol. XXV, *giugno-settembre 1917*, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 400-1.
7. Soprattutto nell'opera *Il principio speranza* cit.
8. *Engels a Marx*, 27 novembre 1851, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXXVIII cit., p. 406.
9. B. D. Wolfe, *Cento anni di Marx*, Longanesi, Milano 1970, p. 367.
10. B. Bauer, *The Genus and the Crowd* (1844), in Stepelevich (a cura di), *The Young Hegelians. An Anthology* cit., pp. 198-99, 204. Ruge era altrettanto critico su questo tema. Si veda: R. Gascoigne, *Religion, Rationality and Community. Sacred and Secular in the Thought of Hegel and His Critics*, Martinus Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1985, p. 122.
11. Successivamente Herbert Spencer avrebbe parlato di una «solidarietà industriale» scaturita dalla divisione del lavoro: Id., *Principî di sociologia* (1874-75), 2 voll., Utet, Torino 1988. Émile Durkheim elaborò invece una distinzione tra una «solidarietà meccanica» e una «solidarietà organica» (si veda *La divisione del lavoro sociale* (1893), il Saggiatore, Milano 2016) in cui i «rapporti positivi o cooperativi» sono identificati con la divisione del lavoro.
12. Marx, *Primo abbozzo di redazione per «La guerra civile in Francia»* cit., pp. 171-72.
13. McLellan, *Karl Marx: la sua vita e il suo pensiero* cit., p. 306.
14. Marx, *Critica al programma di Gotha* cit., p. 45.
15. Id., *Lettere dal «Deutsch-Französische Jahrbücher»* (1843-44), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. III cit., p. 154.

16. D. W. Lovell, *From Marx to Lenin. An Evaluation of Marx's Responsibility for Soviet Authoritarianism*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, p. 18.

17. Si veda per esempio E. Voegelin, *Le religioni politiche* (1938), in Id., *La politica: dai simboli alle esperienze*, Giuffrè, Milano 1993. Karl Löwith ha analizzato il ruolo dell'«antico messianismo e profetismo ebraico» nel *Manifesto del Partito Comunista*, si veda il suo *Significato e fine della storia*, il Saggiatore, Milano 2004, p. 64.

18. Maguire, *Marx's Theory of Politics* cit., p. 234.

19. D. Leopold, *The Young Karl Marx. German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 185-86, 223.

20. Che in tal modo diventano davvero «umani, sia soggettivamente che oggettivamente»: Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., pp. 323-24, 327.

21. Rinvio su questo punto al mio *Dystopia. A Natural History* cit., pp. 236-68.

22. *Piano della «Biblioteca dei piú eccellenti scrittori socialisti stranieri»* (1845), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. IV cit., p. 659.

23. Elster, *An Introduction to Karl Marx* cit., p. 43; Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 408 (cfr. *infra*, parte I, cap. IV).

24. Marx, *Critica al programma di Gotha* cit., p. 53.

25. Fetscher, *Marx e il marxismo: dalla filosofia del proletariato alla Weltanschauung proletaria* cit.

26. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., pp. 203-4. Marx ed Engels ribadivano che «la proprietà privata non aliena soltanto l'individualità degli uomini, ma anche quella delle cose» (*ibid.*, p. 225). Per un'analisi dell'influenza di Stirner sul pensiero di Marx si veda l'introduzione di Gareth Stedman Jones alla sua edizione del *Manifesto del Partito Comunista*, Penguin Books, London 2000, pp. 140-44. La tesi secondo cui Stirner permise a Marx di superare Feuerbach è sostenuta da N. Lobkowicz, *Karl Marx and Max Stirner*, in F. J. Adelmann (a cura di), *Demythologizing Marxism. A Series of Studies on Marxism*, Martinus Nijhoff, 1969, pp. 64-95. Secondo Engels il pensiero di Stirner doveva «subito rovesciarsi in comunismo», poiché aveva spinto l'egoismo borghese fino alle estreme – e naturali – conseguenze: *Engels a Marx*, 19 novembre 1844, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXXVIII cit., p. 11.

27. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 431.

28. Un problema rispetto a Proudhon e poi anche a Bakunin.

29. E. H. Carr, *Karl Marx. A Study in Fanaticism,* J. M. Dent, London 1938, p. 81.

30. Rubel, *Rubel on Karl Marx. Five Essays* cit., p. 18. Un'idea che riecheggia anche nell'*Origine della famiglia* di Engels, che riprese l'affermazione di Lewis Morgan secondo cui il futuro comunismo avrebbe prodotto «una riviviscenza, in forma superiore, della libertà, dell'eguaglianza e della fraternità delle antiche gentes»: Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e*

dello stato cit., p. 176 [cfr. anche *infra*, parte I, cap. IX]. Questo tema ritornerà inoltre nel programma del gruppo populista russo «Narodnaya Volya» [cfr. *infra*, parte II, cap. II], che secondo Plechanov si basava su un'«idealizzazione delle forme primitive della vita nazionale»: G. Plechanov, *Selected Philosophical Works*, 5 voll., Lawrence & Wishart, London 1977, vol. I, p. 119.

31. *Marx a Engels*, 25 marzo 1868, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIII cit., pp. 57-58.

32. *Marx a Ludwig Klugelmann*, 17 febbraio 1870, *Marx a Engels*, 25 marzo 1868, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIII cit., p. 703.

33. S. Lukes, *Marxism and Utopianism*, in P. Alexander, R. Gill (a cura di), *Utopias*, Duckworth, London 1984, p. 156.

34. F. J. Raddatz, *Karl Marx. A Political Biography*, Weidenfeld & Nicolson, London 1979, p. 273.

35. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx* cit., p. 119.

36. Rubel, *Rubel on Karl Marx* cit., pp. 26-28.

37. *Marx a Ludwig Klugelmann*, 9 ottobre 1866, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLII cit., p. 577.

Capitolo dodicesimo
Concludere Marx

Alle tre del pomeriggio del 14 marzo 1883 Marx spirò all'improvviso, nel silenzio del suo studio, sulla sua poltrona preferita, finalmente sollevato dai numerosi malanni che lo avevano afflitto. Aveva sessantaquattro anni. Furono soltanto in undici a partecipare ai suoi funerali nel cimitero di Highgate.

Già un anno dopo, però, circa seimila persone marciarono verso il luogo in cui era sepolto. L'uomo si trasformò quasi subito in leggenda. «Il suo nome vivrà nei secoli, e cosí la sua opera!», disse al suo funerale Engels [1], al quale toccò il compito di occuparsi della montagna di manoscritti lasciati dall'amico e plasmare il mito. Come ha osservato Georg Lukács la grandezza di Marx dimorò nella sua capacità di sviluppare una teoria generale del capitalismo a partire da un'analisi delle sue specifiche condizioni in Inghilterra [2], peraltro basandosi perlopiú su libri. E. H. Carr ha scritto che Marx non fu tanto un filosofo, un economista, un teorico della politica o un leader politico, quanto un profeta che «si è imposto nella storia con il solo potere di un'idea originale e predominante»; annunciando l'avvento di un'epoca della storia completamente nuova, segnò un «punto di svolta nel pensiero dell'uomo» [3]. Secondo Kugelmann possiamo definirlo a buon diritto la «coscienza del XIX secolo»: «un gigante rispetto a tutti gli altri, da Aristotele in poi» [4]. Altri invece sono stati meno indulgenti. John Maynard Keynes disse una volta che il *Capitale* era «privo di interesse e di possibilità di applicazione nel mondo moderno» [5]. Ovviamente si sbagliava. Di certo divenne l'uomo «piú odiato e piú calunniato d'Europa» [6]. Una specie di cacciatore di mostri: san Giorgio per alcuni, Don Chisciotte per altri. Uomo profondamente intelligente e colto, Marx era convinto di essere molto piú avanti degli altri socialisti della sua epoca – e su questo di certo non si sbagliò. Ma fu recalcitrante ad accogliere il punto di vista altrui: il

compromesso e il contraddittorio, due elementi essenziali della democrazia, restarono spesso al di sopra delle sue capacità. Insomma l'uomo Marx aveva dei limiti che il Marx della leggenda non contempla.

Ma proviamo a sintetizzare brevemente i risultati della sua ricerca. Quali scoperte ci ha lasciato? Cosa, invece, le sue teorie non riescono a spiegare?

Marx ha innanzitutto elaborato un'efficace analisi dell'industrializzazione capitalista che sottolinea il carattere distruttivo di un processo votato allo spreco e all'oppressione. L'alternativa da lui proposta sfrutta al massimo la realizzazione soggettiva e riduce al minimo il lavoro necessario: il che permette di ottenere quel tempo libero che serve al «pieno sviluppo dell'individuo»[7]. Infondata, invece, si è dimostrata l'idea secondo cui la seconda configurazione sarebbe inevitabilmente scaturita dalla prima. Fermo restando però che dal suo punto di vista nulla è fissato per sempre e tutti i sistemi cambiano di continuo: un punto a suo favore. Marx ha inoltre immaginato una forma superiore di esistenza cooperativa, sociale e comune in cui lo sfruttamento non esiste piú. In essa l'esperienza individuale e quella collettiva si fondono in una socialità molto piú gratificante dell'*ethos* competitivo del capitalismo. Su questo punto deve ancora venire un giudizio definitivo ma l'argomento di fondo resta convincente: tutti noi tendiamo a preferire in linea di principio delle società che ci sostengono.

Si prenda poi la sua analisi storica, che illustra con estrema acutezza i principali meccanismi di sviluppo della modernità. Il fatto di mettere la proprietà al centro dell'analisi dei rapporti sociali costituisce un punto fermo nel labirinto di possibili interpretazioni del funzionamento delle società e in particolare della religione, del diritto e della politica intesi come strumenti al servizio delle classi dominanti. Marx, però, non spiega perché possano verificarsi lunghe fasi storiche caratterizzate da notevoli variazioni tra struttura economica e sovrastruttura[8]. Convincente risulta invece la sua analisi della classe quale fattore determinante nelle nostre esistenze. Per lui il nostro destino è già segnato: abbiamo ben poca scelta in ciò che facciamo e addirittura in quel che pensiamo. Nel corso della storia tantissimi furono vincolati alla terra come schiavi o servi. Ma anche in un'epoca in cui tutti possono sembrare liberi, ben pochi lo sono per davvero. È dunque contro l'ideologia mistificante della borghesia che egli scaglia il suo principale e piú solido capo d'accusa. Per lui la libertà commerciale non costituisce la

base di tutte le altre libertà. La libertà del pesce piú grosso implica la morte di quello piú piccolo. E il suffragio universale è piú un sintomo del conflitto di classe che un metodo per risolverlo. Il liberalismo è un sistema basato sulla frode e sull'inganno: in teoria ci promette «libertà» ma in pratica dà vita a una plutocrazia che ci riduce a schiavi salariati. Per converso la sua teoria dovrebbe anche spiegare come e perché tale sistema possa a volte produrre piú benessere. E invece non lo fa.

Arriviamo alla teoria economica. Marx fornisce una straordinaria analisi delle cause dello sfruttamento e delle crisi del capitalismo. Però non contempla a sufficienza la possibilità che la tendenza al depauperamento possa invertirsi, né spiega in che modo e perché gli standard di vita dei lavoratori possano migliorare. Al centro della sua teoria della società c'è il tema della perdita di controllo, del prevalere della coercizione sul consenso, e su questo punto il suo pensiero dimostra di essere piú attuale che mai. Le sue riflessioni sulla mistificazione, sull'alienazione, sulla reificazione, sull'ideologia, e piú in generale sul modo in cui le idee dissimulano i reali rapporti sociali, indicano la necessità di una trasformazione consapevole della società che miri a soddisfare i bisogni di tutti. Oggi però ben pochi pongono la teoria del plusvalore a fondamento della riflessione marxiana. È invece riconosciuto che nelle opere della maturità la critica morale e l'analisi economica procedono di pari passo. Marx fornisce tuttavia ben pochi dettagli sul modello economico alternativo – la cooperazione, perlopiú – che deve soppiantare il capitalismo. Né spiega davvero il modo in cui gli organismi economici dovrebbero interagire con gli Stati o con altre istituzioni amministrative.

Un altro punto ugualmente cruciale: l'idea di una pianificazione centralizzata dell'intera economia è stata raramente messa in pratica. Se la cooperativa decide che lavoreremo otto ore al giorno e i pianificatori vogliono invece imporcene dodici, chi la spunterà? E se sono i pianificatori ad avere la meglio, il lavoro non diventerà di nuovo alienato? Peggio ancora, poi, se i pianificatori non sono eletti? Marx non riesce a spiegare in che modo la gestione delle priorità del comunismo possa andare al di là del semplice concedere maggior tempo libero ai lavoratori. Insomma, non riesce a mostrare in che modo si possa davvero dar sostanza alla sua idea di «lavoro attraente». L'idea secondo cui è il lavoro in sé che va cambiato, centrale nei «Manoscritti di Parigi», sembra essere stata in seguito

accantonata. Inoltre la critica della divisione del lavoro e l'analisi del plusvalore, anche se considerate come un'unica teoria, non riescono a spiegare in maniera adeguata lo sfruttamento e l'oppressione nei luoghi di lavoro e non solo. Svariati tipi di dominazione individuale e collettiva che implicano la coercizione – per esempio il razzismo, il sessismo e tante altre forme di discriminazione – non vengono affrontati con chiarezza da Marx. Si pensi inoltre alla contraddizione per eccellenza del capitalismo, quella tra l'anarchia dello scambio e la concentrazione individuale della ricchezza da una parte, e la natura socializzata della produzione dall'altra. Per lui tale contraddizione, che emergeva specificamente in seno all'organizzazione di fabbrica, avrebbe dovuto portare al crollo del capitalismo. Cosa che non è mai accaduta.

Altrettanto problematico risulta poi l'accento messo da un certo punto in poi sull'emancipazione che scaturisce dal tempo libero. In teoria l'aumento del tempo libero avrebbe implicato che i bisogni rimanessero relativamente costanti: proprio questo avrebbe permesso ai lavoratori di decidere di non lavorare di piú per consumare di piú. E invece anche nel comunismo «i bisogni naturali cambiano continuamente»[9]. Insomma per lui si sarebbe comunque dovuto continuare a economizzare il tempo: ciò costituiva «la suprema legge economica […] della produzione comune», l'unica a permettere di massimizzare le attività di svago e la «produzione, materiale o spirituale»[10]. Marx auspicò che in futuro l'avarizia e la ricerca dell'arricchimento potessero essere superate mettendo fine all'«astratta brama di piaceri […] realizzata dal denaro»[11], ma non spiegò in che modo ciò sarebbe stato possibile. Nel *Capitale* si legge che «le condizioni di vita dell'operaio si farebbero piú ricche e le esigenze della sua vita maggiori»[12]. Il che lascia pensare che la giornata di lavoro non si sarebbe comunque ridotta in maniera cosí drastica – salvo nel caso in cui tale riduzione fosse stata compensata da un ricorso alle macchine.

Gli ultimi scritti lasciano intendere che per i lavoratori il fatto di possedere le merci da essi prodotte – perlomeno quelle necessarie per la casa e cosí via – avrebbe contribuito in maniera essenziale al loro benessere futuro, proprio come aveva pensato Hegel. Nei *Grundrisse* scrisse dei «nuovi bisogni procedenti dalla società stessa; la formazione di tutte le qualità dell'uomo sociale e la produzione di esso come uomo per quanto è possibile ricco di bisogni perché ricco di qualità e relazioni»: ma cosa

succederebbe se tali bisogni venissero intesi in un senso piú materiale che spirituale[13]? Invece di alimentare l'appagamento e la creatività umana, il «tempo libero» potrebbe finire con l'essere fagocitato da forme di svago frivole e omologate, quelle indotte dalle chimere della mercificazione. I comunisti potrebbero iniziare ad amare il lusso e l'ostentazione e addirittura diventare schiavi di tali bisogni. Gli avvertimenti di Babeuf, Weitling e altri ancora cadrebbero nel vuoto e tutto ciò favorirebbe ancora una volta la creazione di nuove disuguaglianze. L'ipotesi secondo cui in assenza di proprietà privata il consumo implicherebbe piú socialità e meno possesso, gelosia e rivalità, resta dunque tutta da dimostrare. Difatti il consumo potrebbe aumentare in maniera cospicua se l'accumulazione venisse scoraggiata. Durante un viaggio a Leningrado, nel 1928, John Dewey notò che «il principale motivo per cui la gente spende denaro cosí facilmente, sia per svago, sia per necessità, è che l'intero meccanismo di controllo politico mira a impedire l'accumulazione personale, di modo che il denaro conta come mezzo immediato e corrente di appagamento, e non come strumento di azione nel futuro»[14].

In un certo senso tutte le controversie sul pensiero di Marx ruotano attorno alle seguenti domande: si può dire che egli attribuí all'umanità fin dai primi scritti gli stessi obiettivi? E se sí, quali erano tali obiettivi e con quanta coerenza furono poi mantenuti nello sviluppo della sua opera? McLellan e altri interpreti hanno sostenuto – a ragione – che il principale motivo della filosofia marxiana è l'alienazione. Questa unirebbe dunque gli scritti giovanili e quelli della maturità[15]. Si tratta però di una lettura che non va fino in fondo, anche se ha il merito di smentire l'idea di una presunta «rottura» tra il giovane Marx e un successivo punto di vista «scientifico». Ora, abbiamo visto che il *Capitale* aveva contrapposto all'individuo «storpiato» e «frammentato» della società capitalista un «individuo totalmente sviluppato, per il quale differenti funzioni sociali sono modi di attività che si danno il cambio l'uno con l'altro»[16]: è proprio questa l'idea che secondo noi attraversa in maniera coerente gli scritti di Marx. In tal senso si può dire che la sua causa fu sempre, dall'inizio alla fine, quella dell'essere umano libero. Ma la teoria dell'alienazione del tardo Marx non era certo quella di Hegel. Nell'ultimo Marx l'eredità del pensiero di Hegel resta confinata ad alcuni aspetti marginali dei lavori economici di quegli anni. Nemmeno la dialettica di Marx era hegeliana. E di hegeliano non

c’era nulla neanche nella teoria del comunismo, nell’ideale di sviluppo a tutto tondo, nell’analisi della cooperazione come socialità immanente al capitalismo, nelle riflessioni marxiane sulla rivoluzione, sulla politica, sull’ideologia e sullo Stato. Inoltre, lo abbiamo visto, la trattazione marxiana dell’alienazione abbandona la sua iniziale cornice filosofica per farsi piú politica. Quello che all’inizio era un problema psicologico e filosofico (la perdita del controllo nei luoghi di lavoro) comincia a essere inteso da Marx come un problema politico, sia sotto il profilo della gestione economica sia dal punto di vista dello Stato: un problema che per lui doveva essere risolto introducendo nei luoghi di lavoro la democrazia e la cooperazione, non trasformando il processo lavorativo in quanto tale.

Ciò significa semmai che dovremmo intendere il Marx della maturità piuttosto come un democratico. Secondo John Plamenatz «Marx intese il governo proletario come il piú democratico e il piú liberale dei governi che l’Europa borghese avesse mai conosciuto»[17]. Un’ipotesi che però porta a rimettere in discussione due punti fondamentali della sua teoria politica. Primo punto: Marx fece suo il principio sansimoniano di una progressione dal «governo delle persone» a una tecnocratica «amministrazione delle cose», ma l’ottimismo con cui abbracciò questa idea è oggi ampiamente smentito dalla tecnocrazia che tutti noi abbiamo sotto gli occhi. Secondo punto: la «dittatura del proletariato», che ad oggi resta probabilmente il concetto meno strutturato della storia del pensiero politico. Quella di una rivoluzione di una classe pienamente consapevole guidata da una maggioranza organizzata in maniera democratica era un’idea irrealistica e romantica, accusa Plamenatz[18]. Bertram Wolfe ha parlato al proposito di un «divario tra la concezione marxista e quella leninista della «dittatura del proletariato»»[19]. Difatti, come vedremo, in tanti hanno sostenuto che Lenin era piú un blanquista che un marxista. Secondo altri Marx fu ossessionato dalla ricerca di un’unità sociale e intellettuale che poteva essere realizzata solo ed esclusivamente «nella forma crudele del dispotismo», come ha scritto Kołakowski[20]. Il solo fatto di non aver previsto tale possibilità deve essere considerato un grave difetto della sua riflessione. Molti hanno intravisto i germi del dispotismo a venire anche nel *Manifesto*, in particolar modo nell’idea di una centralizzazione estrema del potere nello Stato e nella proposta di formare degli «eserciti industriali» incaricati di seguire un programma rigidamente disciplinato.

Marx non chiarí poi in che modo la dittatura del proletariato, nel periodo di transizione, avrebbe potuto mantenere e promuovere quelle procedure democratiche e quelle libertà che per lui erano parte integrante dell'ideale di realizzazione soggettiva. Inoltre non spiegò perché nel comunismo persino uno stato relativamente neutrale e non coercitivo, amministrato da una casta burocratica a esso integrata e non da una classe dominante estranea ai suoi interessi, doveva necessariamente estinguersi. La nostra ipotesi in tal senso è che ciò fu dovuto alla sua volontà di evitare a tutti i costi di recuperare nella sua analisi delle categorie hegeliane. Marx inoltre non precisò perché la «politica» della società futura sarebbe stata profondamente diversa da quella della società di classe. Cosí come poco chiaro resta il motivo per cui il proletariato avrebbe dovuto agire come pensava lui. Come sostiene Eugene Kamenka, qui abbiamo a che fare con un «difetto di principio» della riflessione marxiana: la mancanza di «una teoria in termini *positivi* delle classi e delle organizzazioni, ma anche della libertà e dell'assoggettamento»; insomma la mancanza di una teoria che chiarisse quali fossero esattamente «i *tipi* di processi e movimenti in gioco»[21]. In tal senso la descrizione del proletariato come classe «universale» restava insufficiente, mentre l'accento messo sulle sofferenze dei lavoratori non apportava granché di utile all'elaborazione di una strategia rivoluzionaria. Non era d'altronde scontato che il proletariato volesse davvero il comunismo, anche se il modello marxiano di una società futura basata sull'uguaglianza e su una qualità di vita superiore era ovviamente molto piú appetibile della feroce miseria in cui versavano i lavoratori dell'epoca. Senza contare la sua visione dei contadini, anch'essa estremamente problematica.

Difficile, poi, non vedere nella società comunista di Marx una versione secolare del millenarismo cristiano o dell'età dell'oro dei Greci, con la loro idea di un titanico scontro finale tra le forze del bene e del male che lascerà il posto a una nuova epoca in cui vigeranno armonia, uguaglianza e abbondanza per tutti. Una visione su cui oggi ovviamente non possiamo che nutrire un deciso scetticismo. Da questo punto di vista si potrebbe invece dire che il marxismo ha prodotto un'età dell'acciaio piú che dell'oro, e che fin troppo acciaio è stato usato per produrre filo spinato. Per altri versi possiamo riconoscere a Marx il fatto di essersi battuto per una trasformazione pacifica della società dell'opulenza – una trasformazione in

grado di offrire a tutti un elevato standard di vita – e per una gestione democratica del processo produttivo. Il fine che Marx si propose di raggiungere era proprio l'opulenza, ma un'opulenza intesa nel senso di un lusso pubblico, non privato, e di una piú ampia uguaglianza.

Svariati altri punti deboli possono essere individuati, oggi, nel sistema marxiano. Appare ormai infondata, per esempio, l'idea di una rivoluzione in grado di «forgiare» nuove e durature forme di attaccamento al bene comune o di liberare quelle già esistenti, permettendo loro di svilupparsi pienamente. Cosí come discutibile appare per molti aspetti il tacito presupposto secondo cui gli «sfruttatori» sarebbero degli esseri immorali e gli sfruttati dei virtuosi. Dal capitalismo, inoltre, non è mai scaturito un nuovo tipo di lavoratore capace di dirigere la società[22]. Anche l'idea secondo cui l'internazionalismo o il cosmopolitismo avrebbero sostituito i sentimenti di attaccamento alla nazione sembra non aver granché funzionato. Allo stesso modo Marx non teorizzò mai l'uguaglianza né spiegò come evitare che le differenze in termini di capacità, ambizione e cosí via si consolidassero o addirittura diventassero ereditarie. Non immaginò che il «comunismo da caserma» potesse essere peggio del capitalismo e nemmeno che un giorno le masse potessero finire con l'eliminare fisicamente gli appartenenti a gruppi di «privilegiati», in particolare gli intellettuali. In genere le prime vittime delle rivoluzioni comuniste furono proprio quelli come Marx.

Marx spiega a stento il modo in cui funzionano le idee e il motivo per cui le ideologie sono a volte vere e a volte false. Anche i rapporti tra capi e gregari, teorici e soldati semplici, appaiono scarsamente elaborati. Le rivoluzioni marxiste, come vedremo, furono fatte in gran parte da contadini che agivano sotto la guida di capi provenienti dalla classe media e non si verificarono mai in paesi industriali avanzati. In esse sono sempre stati i capi a rivestire un ruolo centrale. Ma la teoria marxiana della rivoluzione non spiega se e perché gli eroi di Carlyle, o Rousseau oppure Robespierre o lo stesso Marx, potranno davvero dirigere, ispirare, progettare o teorizzare un colpo di stato. Benedetto Croce avrebbe definito Marx il «Machiavelli del proletariato»[23]. Al di là di questo va riconosciuto che la sua analisi dell'ascesa nel 1852 di Luigi Napoleone al ruolo di dittatore popolare – ovviamente appoggiato dai contadini – compie una serie di passi in avanti nell'esplorazione del ruolo della leadership.

Per restare nel tema, il suo pensiero mostra una pur comprensibile confusione rispetto all'argomento trattato nella terza delle *Tesi su Feuerbach*: chi educherà gli educatori? Era la domanda di Owen, alla quale quest'ultimo rispose da filantropo paternalista. Fu chiaro sin dall'inizio che per fare la rivoluzione si sarebbe dovuto, tra le altre cose, inondare le classi lavoratrici con la propaganda comunista, ed era altrettanto chiaro che ciò avrebbero potuto farlo solo degli osservatori partecipanti navigati dal punto di vista teorico: degli intellettuali borghesi. Questi avrebbero ovviamente reagito al movimento a mano a mano che si trasformava. Ma è altrettanto ovvio che il loro ruolo non sarebbe mai stato quello del semplice portavoce passivo, anche se Marx non voleva che fossero loro a dirigere il movimento. Alcuni sarebbero diventati inevitabilmente dei leader e forse anche qualcosa di piú. Ad ogni modo la psicologia marxiana, sia di gruppo sia individuale, resta scarsamente sviluppata. Strano, poi, che Marx non abbia anticipato il possibile emergere in tali circostanze di nuove forme di idolatria. Ironia della sorte, già nel 1848 Karl Heinzen lo aveva descritto in maniera ironica come l'«eroe» del comunismo tedesco[24].

Molte delle debolezze e delle omissioni del suo pensiero possono essere condensate in un'unica accusa: Marx non chiarí mai in maniera adeguata che cosa intendesse per «libertà». Lo «sviluppo a tutto tondo» continuò a collegare idealmente i primi scritti a quelli successivi. E non poté essere altrimenti, nonostante le sue considerazioni sull'utopia. Il nuovo sistema prometteva ai lavoratori «tempo per un'educazione da esseri umani, per lo sviluppo intellettuale, per l'adempimento di funzioni sociali, per rapporti socievoli, per il libero gioco delle energie vitali fisiche e mentali», afferma *Il Capitale*[25]. Era questa, per Marx, la forma piú alta di libertà, rispetto alla quale tutte le altre libertà erano secondarie: un punto di vista sul quale affamati e oppressi non potevano non concordare. C'era stato un tempo in cui Marx, come Hegel, aveva nutrito nostalgia per l'antica *polis* greca: con essa, aveva scritto, la libertà «scomparve dal mondo»[26]. L'ideale dello «sviluppo libero» stava al centro dei «Manoscritti di Parigi», del *Manifesto* e del *Capitale*. Incarnava la superiorità del comunismo. Marx non ha mai abbandonato questo concetto, che rappresentava l'inevitabile esito della sua teoria dell'alienazione. Senza libertà dallo sfruttamento le altre forme di libertà erano ai suoi occhi fondamentalmente prive di senso – è su questo punto che il suo pensiero si smarca in maniera piú netta dal liberalismo. Per

lui la «libertà» che permetterebbe ad attori sociali presunti «uguali» di acquistare e vendere i prodotti del lavoro è soltanto una farsa, una finzione. In realtà solo il capitale è libero, mentre chi è senza proprietà è anche senza libertà, poiché le libertà politica e fisiche possono essere comprate da chi possiede.

Marx ha fatto luce piú di tutti sulla contraddizione esistente tra la «democrazia» – che era stato il fine puramente speculativo delle rivoluzioni del 1776 e del 1789 –, la «società civile», il commercio, l'economia e il potere economico. Ma anche se restò un democratico radicale non riuscí mai a esplorare a fondo il reale funzionamento delle istituzioni democratiche, né a capire perché alcune sono migliori di altre. La sua tragica incapacità di enucleare il significato dell'individualità o anche solo di teorizzare il modo in cui questa avrebbe potuto essere promossa dal comunismo non necessita di ulteriori commenti in questa sede. Marx era convinto che il proletariato, una volta conseguita la libertà, non avrebbe permesso di farsela sottrarre un'altra volta. Hegel non aveva scritto forse che il solo fatto di non avere «coscienza della libertà» aveva spinto gli «Orientali» a lasciarsi precipitare nel dispotismo religioso e politico[27]? Lo stesso vale per Marx. Lo spirito del tempo non contemplava la possibilità di fare marcia indietro. La storia sembrava indicare il contrario. Ed è proprio nella storia, come vedremo nelle pagine che seguono, che resteranno intrappolati i suoi eredi.

1. Engels, *Sulla tomba di Marx* cit., p. 7.

2. G. Lukács, *Lenin. Unità e coerenza del suo pensiero*, Pgreco Edizioni, Milano 2017, pp. 19-20.

3. Carr, *Karl Marx. A Study in Fanaticism* cit., pp. 300-1.

4. Citato in R. Payne, *Marx*, W. H. Allen, London 1968, p. 399.

5. J. M. Keynes, *Un breve sguardo sulla Russia* (1925), in Id., *Esortazioni e profezie*, il Saggiatore, Milano 1994, p. 231.

6. Engels, *Draft of a speech at the Graveside of Karl Marx* (1883), in Marx, Engels, *Collected Works*, vol. XXIV cit., p. 464.

7. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXX cit., p. 97.

8. Un approccio piuttosto ortodosso alla questione è quello di F. Jakubowski, *Le sovrastrutture ideologiche nella concezione materialistica della storia*, Jaca Book, Milano 1974.

9. Marx, *Miseria della filosofia. Risposta alla «filosofia della miseria» di Proudhon* cit., p. 116.

10. Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXIX cit., p. 104.

11. *Ibid.*, p. 153.

12. Id., *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo* cit., p. 578.

13. Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXIX cit., p. 341. Ágnes Heller sostiene che secondo Marx nella società futura «i bisogni e le capacità umane saranno di *natura qualitativa* e il qualitativo può essere "scambiato" solo con il qualitativo», aggirando cosí il problema: *La teoria dei bisogni in Marx*, Feltrinelli, Milano 1968, p. 60. In alternativa si potrebbe pensare che il consumo di beni pubblici (inclusa l'esperienza) soppianterà in gran parte il consumo di beni privati tipico del capitalismo.

14. J. Dewey, *Impressions of Soviet Russia*, in Id., *The Later Works, 1925-1953*, vol. III, *1927-1928*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1984, p. 206.

15. D. McLellan, *Marx prima del marxismo. Vita e opere giovanili*, Einaudi, Torino 1974, pp. 251 sgg.

16. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo* cit., pp. 534-35.

17. J. Plamenatz, *German Marxism and Russian Communism*, Harper Torchbooks, New York 1965, p. 159.

18. Id., *Karl Marx's Philosophy of Man*, Clarendon Press, Oxford 1975, pp. 173-201.

19. B. D. Wolfe, *A Life in Two Centuries. An Autobiography*, Stein and Day, New York 1981, p. 197.

20. L. Kołakowski, *Introduzione* a L. Kołakowski e S. Hampshire (a cura di), *The Socialist Idea. A Reappraisal*, Weidenfeld & Nicolson, London 1974, p. 35.

21. E. Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism*, Routledge & Kegan Paul, London 1962, p. 163. Tuttavia Kamenka afferma a torto che Marx «non era pronto a […] vedere nel socialismo la continuazione e il compimento della libertà e dell'iniziativa già dimostrate dal lavoratore» (*ibid.*, p. 164). Marx invece la pensava proprio in questo modo ed è per questo che a partire dalla metà degli anni sessanta sostenne in maniera cosí decisa la cooperazione.

22. «Sappiamo che per far funzionare le nuove forze della società occorrono semplicemente degli uomini nuovi – e questi sono gli operai»: Marx, *Discorso per l'anniversario del People's Paper* (1856), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XIV cit., p. 656.

23. Croce, *L'immaginario passaggio del comunismo marxistico dall'utopia alla scienza* cit., p. 16.

24. K. Heinzen, *Die Helden des teutschen Kommunismus* (1848). Marx definí il pezzo di Heinzen «vecchia robaccia»: *Marx a Engels*, 29 novembre 1848, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXXVIII cit., p. 140.

25. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo* cit., p. 300.

26. Id., *Lettere dai «Deutsch-Französische Jahrbücher* (1843), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. III cit., p. 149.

27. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* (1821-31), vol. I, *La razionalità nella storia*, La Nuova Italia, Firenze 1961, p. 46.

PARTE SECONDA
Marxismo

Introduzione
Conversione

Fatto paradossale, buona parte del marx*ismo* ha relativamente poco a che fare con il Marx che conosciamo oggi o con i paradigmi rivoluzionari del 1848 o del 1871 [1]. Molti testi fondamentali restarono inediti fino agli anni Quaranta, e anche dopo non vennero in gran parte letti. Almeno fino all'arrivo di Lenin fu un pugno di opere – spesso di Engels – a rappresentare ciò che per la maggior parte dei lettori era il pensiero di Marx. L'attrattività del sistema era dovuta all'affascinante combinazione di semplicità e complessità che lo contraddistingueva. I lettori colti erano di volta in volta sfidati, ammaliati e confusi da questo nuovo linguaggio denso di concetti, un linguaggio capace di sedurre e rivelare una segreta saggezza che li avrebbe elevati al rango di avanguardia eletta. Il marxismo aveva il fascino e la certezza della «scientificità». Offriva la visione piú lucida della modernità, una visione che piú di altre stava dalla parte della storia. E anche la piú etica, perché universale. Rappresentava il compimento della storia e della filosofia. E come visione del mondo «totale» aveva una risposta a ogni domanda.

È bene non sottovalutare il fascino della totalità: con Marx non erano piú possibili i compromessi o le dannose «riforme» tipiche del capitalismo o dei partiti tradizionali. Il marxismo appariva come un sapere compiuto e puro, elegante, seducente. Il cambiamento che esso prometteva sarebbe stato radicale e onnicomprensivo, il male sarebbe stato sconfitto e dopo la rivoluzione tutto sarebbe stato roseo. Il marxismo funzionava insomma come un'immensa fonte di appagamento emotivo e intellettuale. Milioni di persone finirono con il collegare la figura di Marx a poche, succinte formule opportunamente mandate a memoria: il capitalismo è dannoso perché sfrutta le masse; la struttura economica genera la sovrastruttura; il partito rivoluzionario scaturisce dalla lotta di classe; lo Stato si estinguerà dopo la vittoria della rivoluzione; la società comunista eliminerà i principali

problemi dell’umanità; il partito, onnipotente e onnisciente, ha sempre ragione. Le idee di base del sistema, poi, erano anche piú semplici. Per i contadini poveri e spesso analfabeti il marxismo significava essenzialmente una cosa: togliere la terra ai proprietari. Per i proletari voleva invece dire porre fine alla schiavitú dei salari.

Marx è cosí diventato un profeta che anticipò il futuro in maniera brillante, singolare. La promessa di giustizia contenuta nei suoi scritti ha assunto spesso veri e propri toni religiosi. Tra le cause del suo successo c’era anche il senso di sicurezza che essi ispiravano. Ancora oggi ad affascinare molti lettori è il coraggio con cui Marx portò avanti la sua impresa intellettuale: l’autore del *Capitale* avanzava come una falce che spazzava il campo del pensiero e tagliava alla radice tutto ciò che era venuto prima di lui. Quando lo si legge si finisce spesso con il convincersi che egli *non poteva non* avere ragione, vista la sicurezza con cui presentava i suoi argomenti e il disprezzo riservato agli avversari. Una sicurezza contagiosa, che spinse tantissimi a convertirsi al comunismo. Tale conversione fu in molti casi un’esperienza profondamente irrazionale, dell’ordine dell’innamoramento e anche di piú. Il marxismo forní una specie di tregua dell’immaginario, un punto fermo in cui identificarsi e un ideale etico superiore a milioni di persone disorientate dai profondi sconvolgimenti causati dalle guerre, dall’industrializzazione e dall’imperialismo. Diventare marxisti significava in concreto entrare a far parte di un’unica e universale famiglia umana. Per tutto un secolo questa promessa di salvezza fu piú forte di qualsiasi altro sistema intellettuale. Quando una volta gli chiesero che cosa fosse il comunismo, Ho Chi Minh rispose: «Nessuno sarà piú sfruttato, ci ameremo tutti e saremo tutti uguali» [2]: un paradiso in terra.

Al marxismo si poteva giungere in svariati modi. La maggior parte dei racconti di cui disponiamo proviene da seguaci colti, che vi aderirono per motivi intellettuali. Ma spesso agli ideali di Marx si avvicinava chi era semplicemente disincantato, disorientato, in preda alla rabbia e al desiderio di ribellione: essi offrivano un senso, solido, duraturo. L’adesione al marxismo fu spesso un’esperienza simile alla conversione religiosa. L’ex segretario di Trockij, Bertram Wolfe, raccontò di aver abbracciato il marxismo perché lo considerava una «fede» e sottolineò che «il suo fascino derivava in parte dal suo essere un ideale che non era stato ancora messo in

pratica, in parte dalla forma erudita in cui si presentava»: il marxismo «guariva tutto in un sol colpo con un semplice cambiamento dei rapporti di proprietà». Alcuni psicoanalisti, aggiungeva Wolfe, «vi intravedevano una cura per il dubbio che mostrava uno scopo di vita laddove questa appariva priva di scopo, che assicurava una specie di anonima immortalità e una valvola di sfogo che permetteva di sublimare l'aggressività»[3]. Spesso il primo spunto per convertirsi lo offriva la teoria marxiana della storia. Secondo Angelica Balabanoff, che divenne segretaria della Terza Internazionale nel 1919, «nella concezione materialista della storia di Marx trovai una luce che illuminò ogni scorcio della mia vita intellettuale»[4].

Negli anni Trenta fu la piú grave crisi che il capitalismo avesse mai conosciuto a spingere tantissimi ad aderire alla causa di Marx: la storia sembrò infine averlo assolto. L'americano Whittaker Chambers, che fu prima spia per conto dei sovietici e poi abbracciò la religione e il conservatorismo, ricordò che «di regola non si diventa comunisti perché si è attratti dal comunismo, ma perché si è spinti alla disperazione dalla crisi storica che il mondo sta attraversando»[5]. La «forza del comunismo», ha ricordato il britannico Douglas Hyde, sta «nella sua capacità di alimentare in coloro che sono stati maltrattati l'odio e la sete di vendetta, l'idealismo giovanile e il desiderio di un mondo piú puro; e nel servirsi poi di questi potenti motori per il proprio progresso». «Una fede non si acquisisce con il ragionamento», ha scritto l'ungherese Arthur Koestler, aggiungendo: «mi convertii perché ero maturo per questo, e perché vivevo in una società in disfacimento e assetata di fede»[6].

Per alcuni il marxismo rappresentava una forma superiore e radicale di umanesimo. Secondo il comunista nero americano Richard Wright, «di ciò che accadeva nell'Unione Sovietica, era soprattutto il modo in cui le popolazioni arretrate erano state inserite nella vita della nazione che mi appassionava». Per altri fu proprio la religione ad aprire le porte del comunismo. «A spingermi verso il comunismo non è Marx, è il Vangelo», disse il grande scrittore francese André Gide, che si avvicinò alla causa leggendo il *Capitale* e l'*Anti-Dühring*. Persuaso che «la felicità sta nel rendere felici gli altri», Gide ricordò di aver abbracciato il marxismo con un «convincimento […] paragonabile *alla fede*»: «il piano della nuova Russia mi sembra oggi la salvezza». L'Urss «era dunque una terra dove l'utopia stava giusto per diventare realtà»[7]. Per altri ancora, come per esempio il

polacco Czesław Miłosz, il marxismo portava alla ribalta il razionalismo: esso fu «l'inevitabile esito di una visione scientifica del mondo, tipica del diciannovesimo secolo, portata alla sua conclusione logica»[8]. Molti intravedevano nel marxismo una soluzione all'isolamento generato dai nazionalismi. Secondo il giornalista americano Louis Fischer «il fascino straordinario e senza precedenti della rivoluzione bolscevica era il suo universalismo. La rivoluzione russa non si prefiggeva solo di introdurre un certo numero di drastici mutamenti: voleva l'abolizione della guerra e della povertà nell'intero pianeta»[9]. Chi assisté con i suoi occhi alla rivoluzione spesso restò ammaliato da quello che stava accadendo. Dopo il suo viaggio in Russia del 1919 il cronista americano Lincoln Steffens disse: «sono stato nel futuro e funziona». Similmente, la danzatrice Isadora Duncan scrisse nel 1921 di essere «convinta che qui in Russia si sta verificando il piú grande miracolo che l'umanità abbia conosciuto in duemila anni»[10]. Anche gli ebrei sposarono la nuova causa: ritenevano che il cosmopolitismo marxista avrebbe posto fine alla storia millenaria dell'antisemitismo. Chi non era bianco pensava che la rivoluzione non aveva colore e che avrebbe promosso l'uguaglianza delle razze. Insomma tutti attribuivano all'opera di Marx il potere di rivelare il segreto della modernità, della sua complessità e specificità.

Ogni sacrificio era giustificato per raggiungere un simile fine. Aderendo al partito o anche solo semplicemente flirtando con esso nel ruolo di compagni di viaggio, i «credenti» provavano spesso un sentimento di fierezza e lealtà che li portava a fare qualsiasi cosa per sostenere il comunismo. Czesław Milosz raccontò di essersi nascosto tra i cespugli di un'isola su un fiume per leggere i classici del marxismo[11]. Quando ci si convertiva e si aderiva al partito, poi, spesso si rischiava di perdere il lavoro. E i marxisti che rivestivano posizioni di punta in organizzazioni non comuniste erano costretti a tenere segreta la loro adesione alla causa, anche se facevano di tutto per promuovere i «compagni» che la pensavano come loro. Era la lealtà a provare la fede nell'ideale. Ne scaturí un modo di stare insieme che dava un senso all'unità del genere umano. Spesso nella vita pubblica le convenzioni «borghesi» venivano trasgredite: i comunisti «gioivano del loro essere "scandalosi"». La libertà sessuale era un ideale ampiamente diffuso e il «matrimonio borghese» veniva considerato come una forma di «prostituzione legalizzata», anche se poi il partito poteva

rivendicare il diritto di disciplinare ogni aspetto della vita privata[12]. Insomma, nuove libertà e nuovi divieti andavano spesso a braccetto. Nella fondamentale esperienza della socialdemocrazia tedesca il marxismo finí col fondersi proprio con gli ideali delle democrazie liberali: ciò produsse all'epoca della rivoluzione russa un enorme dissidio con gli interpreti piú ortodossi di Marx.

1. Per delle analisi di tale «ismo» si veda: A. C. MacIntyre, *Marxism. An Interpretation*, Scm Press, London 1953; S. Hook, *Marx and the Marxists. The Ambiguous Legacy*, Van Nostrand Co., New York 1955; G. Lichtheim, *Marxism. A Critical and Historical Study*, Routledge & Kegan Paul, London 1961; C. Wright Mills, *I marxisti*, Feltrinelli, Milano 1969. L'esposizione piú chiara e la migliore introduzione al tema è quella proposta da Leszek Kołakowski, che fu l'unico storico e filosofo ad aver vissuto il marxismo-leninismo dall'interno: si veda al proposito Id., *Nascita, sviluppo, dissoluzione del marxismo*, 3 voll., SugarCo, Milano 1980-85. John Plamenatz offre un buon resoconto della prima fase nel suo *German Marxism and Russian Communism*, Harper Torchbooks, New York 1965.
2. Riportato in Brocheux, *Ho Chi Minh. A Biography* cit., p. 65.
3. R. Kindersley, *The First Russian Revisionists. A Study of «Legal Marxism» in Russia*, Clarendon Press, Oxford 1962, p. 218; B. D. Wolfe, *A Life in Two Centuries. An Autobiography*, Stein and Day, New York 1981, p. 175.
4. A. Balabanoff, *La mia vita di rivoluzionaria*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 25.
5. W. Chambers, *Witness*, André Deutsch, London 1953, p. 146.
6. D. Hyde, *Io credevo. Autobiografia di un ex comunista inglese*, Garzanti, Milano 1955, p. 61; L. Fischer, A. Gide, A. Koestler, I. Silone, S. Spender, R. Wright, *Il dio che è fallito: testimonianze sul comunismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1957, p. 29.
7. *Ibid.*, p. 199; A. Gide, *Diario*, vol. II, 1926-1950, Bompiani, Milano 2016, p. 1978; Fischer *et al.*, *Il dio che è fallito* cit., pp. 247-48; Gide, *Diario* cit., p. 1925; Id., *Ritorno dall'Urss. Novembre 1936*, Samonà e Savelli, Roma 1969, p. 51.
8. C. Miłosz, *Native Realm. A Search for Self-Definition*, Sidgwick & Jackson, London 1981, p. 113. Miłosz ricordò inoltre: «spesso si sente dire che "se si rifiuta il marxismo la storia perde significato"»: *ibid.*, pp. 114-15.
9. Fischer *et al.*, *Il dio che è fallito* cit., pp. 291-92.
10. Entrambi citati in D. Caute, *The Fellow-Travellers. A Postscript to the Enlightenment*, Weidenfeld & Nicolson, London 1973, pp. 24, 33.

11. Miłosz, *Native Realm* cit., p. 119.

12. Hyde, *Io credevo. Autobiografia di un ex comunista inglese* cit., pp. 56, 89, 91, 111.

Capitolo primo
Marxismo e socialdemocrazia, 1883-1918: il dibattito sul revisionismo

Le origini del marxismo occidentale risalgono agli anni settanta dell'Ottocento, periodo in cui esso cominciò a diffondersi in tutta Europa, per poi sconfinare al di là del continente[1]. Persino gli anarchici e i socialisti non marxiani, come per esempio i fabiani, che sostenevano un modello di mutamento graduale e pacifico, furono obbligati a fare i conti con esso. Dei movimenti che si ispiravano a Marx apparvero oltre che in Germania e in Russia anche in Belgio, Olanda, Italia, Francia e Gran Bretagna. Tutti parteciparono al dibattito sul significato e sull'eredità di Marx, e ciascuno applicò il suo pensiero agli specifici problemi di ciascun paese e a partire dalla propria traiettoria storica. In questo periodo il marxismo fu di gran lunga la piú efficace – se non l'unica – alternativa all'industrializzazione e allo sfruttamento capitalista[2]. Quella della Seconda Internazionale (1889-1914) fu l'epoca del primo grande trionfo del movimento operaio, che s'impose in particolar modo in Germania[3]. Nove furono le Conferenze dell'Internazionale, tra cui Parigi (1900), Amsterdam (1904), Stoccarda (1907) e Copenaghen (1910): in questi anni i partiti operai s'impegnarono per costruire una solidarietà globale a partire dagli ideali marxiani. Alla Conferenza di Stoccarda del 1907 parteciparono un migliaio di delegati, un centinaio dei quali siedevano nei vari parlamenti nazionali. In quel momento uno dei maggiori protagonisti del dibattito, che verteva su come evitare la guerra in Europa, fu il tedesco August Bebel (1840-1913). Bebel era stato incarcerato per aver votato contro i crediti di guerra durante la guerra franco-prussiana; sosteneva che quella dello sciopero generale fosse una soluzione prematura, e su questo punto incontrò l'opposizione di Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht e di altri ancora. Allo scoppio della Prima guerra mondiale, nel 1914, il nazionalismo sciovinista dilagò e l'internazionalismo si dissolse rapidamente. Molti marxisti finirono in prigione. Il leader socialista francese Jean Jaurès venne assassinato da un

fanatico nazionalista. Nel 1916 il Partito socialdemocratico tedesco si spaccò in due fazioni, una a favore della guerra e l'altra contraria. Paradossalmente proprio la guerra, che aveva portato l'internazionalismo al fallimento, avrebbe contribuito nel 1917 ad accelerare il crollo dello zarismo in Russia.

La Prima guerra mondiale aveva fatto emergere una serie di disaccordi di principio sugli obiettivi del marxismo e sui modi in cui andavano perseguiti. Un esito inevitabile se consideriamo che la teoria marxiana veniva applicata a contesti profondamente diversi tra loro. Nell'Europa occidentale il progressivo allargamento del suffragio e l'espansione industriale spingevano a farsi la domanda seguente: poteva il comunismo emergere dal capitalismo in maniera graduale e pacifica? Come abbiamo visto Marx ed Engels avevano suggerito che perlomeno in Occidente ciò sarebbe stato possibile.

Uno scenario, questo, abbastanza verosimile in Germania, che dagli anni novanta del XIX secolo poté contare sulla presenza di un grosso Partito socialdemocratico. Qui, come in altri paesi dotati di un settore industriale in espansione che facilitava il processo di maturazione politica del proletariato, i modelli insurrezionali del 1792 e del 1848 furono considerati obsoleti. All'inizio a schierarsi con i socialdemocratici furono soprattutto gli artigiani benestanti, che aspiravano all'integrazione sociale piú che alla rivoluzione. La maggior parte aderiva al partito piú «per un vago sentimento di ingiustizia» che per un preciso orientamento teorico[4]. Fondato nel 1875, il Partito socialdemocratico tedesco (Spd) elesse il marxismo a dottrina ufficiale nel 1891, in seguito all'abrogazione, l'anno precedente, delle leggi antisocialiste di Bismarck. L'identità dell'Spd era influenzata dall'esuberante figura di Ferdinand Lassalle (1825-1864), il quale immaginava (in maniera irrealistica, a detta di Marx) che ci si potesse servire dello Stato per sviluppare un vasto modello di produzione cooperativa gestito dai lavoratori. Dato che «incitare una classe contro un'altra» era ancora illegale, l'Spd dovette affrontare una lunga battaglia politica in salita. Le pubblicazioni del partito venivano sequestrate e la polizia faceva di continuo irruzione nelle riunioni dell'organizzazione. Fare propaganda culturale era invece piú facile, e l'Spd pubblicò in tutto una

settantina di giornali, oltre a promuovere dei programmi previdenziali, la pratica sportiva, le società teatrali, corali ed educative, e persino le associazioni di ciclisti, fumatori e collezionisti di francobolli, tutte sotto l'egida del partito, in particolar modo nel Nord della Germania. Si diffusero altresí le feste di partito, che venivano organizzate in ristoranti, sale e parchi. Queste esperienze, che fondevano concetto e attività, tempo libero e sviluppo a tutto tondo, mettevano in pratica il modello marxiano di socialità[5]. In questi anni tutta una controcultura fu creata nell'attesa della transizione al socialismo. Ne scaturí una cultura «proletaria» che si distingueva nettamente da quella «borghese» e che si esprimeva in celebrazioni come per esempio la Festa del lavoro.

L'Spd ebbe un enorme successo elettorale. Le preferenze dei socialdemocratici balzarono dal 10,1 per cento del 1887 al 31,7 per cento del 1903, anno in cui il partito conquistò ottantuno seggi al Reichstag. Nel 1912 ottenne il 34,8 per cento delle preferenze, e con i suoi 110 deputati divenne il primo partito del paese, anche se non avrebbe espresso ministri al governo prima del 1918. Oltre alla creazione di uno stato sociale a tutto tondo l'Spd introdusse il voto segreto e la retribuzione del mandato parlamentare. Nel 1918 ottenne l'approvazione della giornata lavorativa di otto ore. Tale modello si basava chiaramente sull'idea che un definitivo passaggio a un regime socialdemocratico sarebbe stato inevitabile. Dal congresso del 1907 in poi il partito acquisí un orientamento piú convenzionale, burocratico, sindacalista e filoimperialista. Alle elezioni del 1912 fece una serie di passi verso una logica di piú stretta collaborazione con gli altri partiti. I membri dell'Spd si avvicinarono sempre piú a una prospettiva sindacalista, abbracciando l'*embourgeoisement* – ossia i valori e lo stile di vita della classe media – e consolidando i legami con il sistema dominante. L'idea che si potesse fare carriera come dirigente di partito divenne del tutto legittima e molte di quelle attività che un tempo erano svolte in maniera volontaria, per pura passione politica, cominciarono a essere retribuite dalle casse del partito.

Alla base di tale processo di riforma del socialismo in senso conviviale continuavano però a sussistere delle profonde divisioni dottrinali. In questo contesto esplose un dibattito «revisionista» che portò dopo il 1917 alla rottura tra socialdemocrazia e comunismo[6]. Nel corso del congresso di Copenaghen del 1883 l'Spd si era presentato come partito rivoluzionario in

reazione alle leggi antisocialiste di Bismarck; una posizione che però venne rapidamente messa da parte quando fu di nuovo possibile raggiungere il potere con mezzi legali. La strategia di trasformazione in senso pacifico del socialismo fu delineata piú chiaramente nel Programma di Erfurt del 1891. Il marxismo divenne la dottrina ufficiale del partito e si rinunciò formalmente alla prospettiva di una futura dittatura del proletariato. Un'evoluzione considerata inevitabile, poiché lo scopo del partito, disse il suo principale teorico Karl Kautsky, era quello di trasformare lo Stato in una «confederazione cooperativa»[7]. Il programma dell'Spd prevedeva altresí il suffragio universale, la rappresentanza politica proporzionale e l'imposta progressiva sul reddito.

Il dibattito revisionista ruotò intorno alla figura di Eduard Bernstein (1850-1932), che con August Bebel fu esecutore testamentario del lascito di Engels[8]. Figlio di un macchinista ebreo, Bernstein lavorò in banca prima di cominciare a interessarsi alla politica nei primi anni settanta del XIX secolo. Esiliato in Gran Bretagna dal 1888 al 1901, Bernstein fu influenzato dal fabianesimo, di cui difese la visione gradualista contro gli attacchi di Eleanor Marx e Edward Aveling – pur avendo lui stesso frequentato il rivoluzionario H. M. Hyndman[9]. Nel 1891 cominciò a pensare che il «socialismo scientifico» era una dottrina infondata.

In una serie di articoli pubblicati tra il 1896 e il 1898 con il titolo *Problemi del socialismo*, Bernstein passò al vaglio le analisi marxiane delle crisi del capitalismo e dell'impoverimento del proletariato di fronte al crescente benessere dei proprietari. Non trovò alcuna prova che certi strati della classe media stessero scomparendo, anzi alcuni sembravano addirittura svilupparsi. E non si poteva nemmeno provare che il capitale borghese si stesse concentrando nelle mani di pochi. Bernstein si rese invece conto che la socialdemocrazia avrebbe potuto elevare il proletariato alla stessa posizione sociale della borghesia[10]. I sindacati avevano ormai un ruolo di punta nella società. I diritti dei lavoratori erano progrediti ben oltre le previsioni di Marx. Grandi trust e cartelli regolavano la produzione e i prezzi ben piú di quello che aveva pensato l'autore del *Capitale*. Per Bernstein il plusvalore marxiano era una «realtà puramente ideale» che ignorava l'utilità, le preferenze soggettive e il rapporto tra domanda e offerta[11]. Il metodo della dialettica, secondo lui, trascurava una serie di fatti

empirici. Bernstein sosteneva inoltre che l'etica fosse molto piú importante di quanto traspariva dagli scritti di Marx e si serví di Kant per sostenere questo argomento. Quanto all'instabilità economica, essa poteva persistere ma era altamente improbabile che si verificasse davvero una crisi catastrofica in grado di portare al crollo del capitalismo (punto sul quale secondo lui Engels era d'accordo). Da questo punto di vista Bernstein pensava che fosse invece possibile sviluppare una divisione piú equa della ricchezza. La strada da seguire era perciò quella dell'«evoluzione» della società, in particolar modo attraverso una progressiva democratizzazione delle organizzazioni economiche e politiche. La rivoluzione non era piú necessaria né auspicabile. E non bisognava neanche abolire lo Stato, che nelle mani del proletariato si sarebbe trasformato in un veicolo di mutamento sociale.

Questi temi divennero il suo marchio di fabbrica. Nei *Presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* (opera conosciuta anche con il titolo *Socialismo evoluzionista*, pubblicata nel 1899) Bernstein prese le mosse dall'idea che il socialismo era esclusivamente una dottrina proletaria e un inevitabile esito dello sviluppo del capitalismo. Il «movimento» ai suoi occhi era molto piú importante della «meta finale». «Incapace di credere a qualsivoglia idea di finalità, – scrisse, – non posso dunque credere a un fine ultimo del socialismo»[12]. Bernstein criticò la visione marxiana del *Manifesto* del 1848 assimilandola a una posizione blanquista. Il *Manifesto* era per lui un trattato utopistico che rinviava alla dittatura di una minoranza piú che a una rivoluzione dell'intero proletariato, visione quest'ultima sostenuta da Jean Jaurès e dal filosofo francese Georges Sorel, che – tra gli altri – avevano provato a fondere sindacalismo e marxismo. La «dittatura del proletariato» era dunque un concetto dannoso, «atavico» e primitivo, poiché ignorava la necessità di costruire alleanze con le altre classi, o addirittura antidemocratico. Lo stato, poi, non si sarebbe «estinto» come aveva sostenuto Engels. Bernstein riteneva che Marx su questo punto fosse troppo vicino a Proudhon e pensava che lo Stato del futuro avrebbe conservato le sue funzioni burocratiche fondamentali. I diritti ebbero un ruolo fondamentale nelle sue riflessioni: Bernstein insisté in particolare sulla cittadinanza universale, sulla protezione dei diritti delle minoranze e sulla «salvaguardia della libertà politico-civile», di cui riconobbe l'esplicita filiazione liberale. Scrisse addirittura che il socialismo era un «liberalismo

organizzatore», l'«erede legittimo» del liberalismo: affermazioni che Marx non avrebbe mai neanche lontanamente concepito. Non bisognava «sostituire alla società civile una società proletaria, ma all'ordine sociale capitalistico un ordine sociale socialista»; occorreva altresí promuovere «un progresso nello sviluppo della civiltà, ossia una morale piú alta e una piú alta idea del diritto». Il socialismo non doveva creare «un nuovo sistema chiuso, di qualsiasi genere esso sia», ma fare in modo che ciascuno fosse «libero da ogni costrizione economica nei suoi movimenti e nelle sue scelte professionali»[13]. Come scrisse nel 1900, non c'era «né la possibilità né la necessità di fondare la teoria socialista su una base puramente materialista». «Il metodo di Marx, – ribadí nel 1903, – non era privo di errori; le sue conclusioni non erano esatte e certi suoi presupposti sono stati confutati dai successivi sviluppi della storia». Un approccio radicalmente nuovo avrebbe fatto del socialismo una forma di «controllo razionale della vita economica»[14].

Questa interpretazione del marxismo rinunciava dunque alla rivoluzione e sosteneva una forma piú contingente e scettica di socialismo democratico. Bernstein si oppose addirittura all'ipotesi che i lavoratori eleggessero i propri dirigenti di fabbrica, sostenendo che questa opzione avrebbe dato loro troppo potere e alimentato l'inefficienza. Dunque non c'è troppo da stupirsi se alcuni hanno sostenuto che Bernstein «smantellò tutti i principî della filosofia marxista»[15]. La frattura piú grave, però, doveva ancora venire. Nel 1921 condannò la posizione essenzialmente «scolastica» del bolscevismo, a suo dire «risoluto nel fornire le "prove" di assiomi e teorie già dimostrate in modo forzato e deduttivo», e denunciò «il terrore senza freni» del regime di Lenin, che «reprime e mette a tacere il dissenso»[16].

Prima del 1914 il principale avversario socialdemocratico di Bernstein fu Karl Kautsky (1854-1938), il piú importante autore marxista dell'epoca. I due avevano comunque molte cose in comune e redassero insieme il Programma di Erfurt[17]. Nato a Praga, figlio di uno scenografo e di un'attrice, Kautsky aveva studiato all'Università di Vienna prima di aderire al socialismo nel 1874. Tra il 1883 e il 1917 fu direttore del principale giornale marxista di quegli anni, «Die Neue Zeit», e in tale veste esercitò un'enorme influenza sull'opinione di sinistra. Kautsky sosteneva essenzialmente che quando un partito politico proletario entra in parlamento

finisce con il modificare la natura di quest'ultimo. Secondo lui una maggioranza di rappresentanti provenienti dalla classe operaia avrebbe potuto introdurre nel paese un sistema di produzione socialista, contribuendo a trasformare progressivamente le imprese private in proprietà pubbliche.

Kautsky, però, fu contrario a stringere alleanze con la borghesia, alleanze che secondo Bernstein, invece, avrebbero facilitato tale processo. Persino in Germania il proletariato non era ancora in maggioranza nel paese e aveva bisogno di una «coscienza socialista» esterna: gli intellettuali borghesi. La loro «scienza sociale» secondo Kautsky – che su questo punto si rifaceva in particolare a Engels e a Darwin – era una branca delle scienze naturali e produceva verità altrettanto solide a partire dall'individuazione di leggi economiche necessarie. Rispetto a Bernstein, Kautsky mantenne una visione piú tradizionale delle crisi del capitalismo e una visione piú pessimistica della sua capacità di adattarsi al sottoconsumo e alla sovrapproduzione. Fu tra i primi a individuare un nesso tra la ricerca di nuovi mercati all'estero e il crescente imperialismo dell'epoca; condannò inoltre il saccheggio perpetrato ai danni dei nativi dall'espansione coloniale[18]. Considerava la rivoluzione come un'inevitabile conseguenza del capitalismo. Nella sua opera piú celebre, *Le dottrine economiche di Karl Marx* (1887), Kautsky sottolineò il carattere inevitabile della lotta di classe tra lavoro e capitale, confermando in tal modo la validità della teoria del plusvalore. In *Etica e concezione materialistica della storia* (1906) sostenne che l'idea di una società equilibrata poteva essere dedotta altresí dall'analisi darwiniana degli istinti sociali e da un'antropologia materialista[19]. Nel libro *La concezione materialistica della storia* (1927) offrí invece un'ampia sintesi del sistema marxiano[20]. Secondo Kautsky il socialismo di Marx era scientifico e non richiedeva alcuna integrazione sul piano della morale. La sua stessa vita, scrisse a Bernstein nel 1897, avrebbe perso «senso» se avesse rinunciato alla concezione materialistica della storia e all'idea della funzione rivoluzionaria del proletariato[21]. Al congresso del partito del 1903 Kautsky riuscí a sconfiggere il revisionismo di Bernstein.

La controversia revisionista, dunque, ruotò in gran parte sulle possibili conseguenze di una partecipazione dei partiti politici socialisti al sistema politico parlamentare o ai governi borghesi. Prima del 1914 Kautsky aveva ribadito la possibilità di una transizione pacifica al socialismo nelle

democrazie, affermando – a ragione – che Marx la pensava allo stesso modo: un processo di trasformazione in cui la coscienza di classe rivestiva un ruolo di primo piano. *La lotta di classe* (1892) affermava che mai sarebbero stati necessari «violenze e spargimenti di sangue»[22], mentre *La Rivoluzione sociale* (1902) sosteneva che il proletariato poteva raggiungere i suoi obiettivi solo esercitando un'egemonia politica[23]. *La via al potere* (1909) anticipava invece l'idea di un proletariato in grado di esercitare un'ampia influenza sulla società mediante l'azione di massa dei sindacati e del partito: in esso veniva criticato l'uso della forza e si privilegiava invece la pressione nei campi economico, legislativo e morale[24]. Kautsky fu sempre contrario alla strategia dello sciopero generale o di massa: secondo lui era una soluzione inadatta al contesto di quegli anni che avrebbe potuto addirittura ritorcersi contro i lavoratori. Anche dopo l'avvento del nazismo restò fino alla fine dei suoi giorni contrario all'ipotesi di una resistenza armata contro Hitler.

Per Kautsky la domanda fondamentale dell'epoca era la seguente: «quale costituzione politica rende possibile il predominio politico degli operai»?[25]. Per lui la risposta era evidente: la repubblica democratica. Da questo punto di vista riteneva che Marx ed Engels non avevano considerato una serie di questioni che in seguito erano diventate di fondamentale importanza: per esempio non avevano riflettuto sulle conseguenze della fusione del potere legislativo e di quello esecutivo in un nuovo tipo di governo, come era accaduto in Francia nel 1792 o nella Comune. Le circostanze che avevano reso necessaria una simile fusione non si sarebbero ripresentate nella transizione al socialismo. Non ci sarebbe stata «la minima ragione di fondere potere esecutivo e legislativo». Tante sarebbero state, invece, le «prove cogenti» contro tale ipotesi: Kautsky pensava per esempio ai benefici della divisione del lavoro, alla necessità di «tollerare l'opposizione», assolutamente «necessaria in un'assemblea il cui compito è promulgare delle leggi», alla possibilità per il legislatore di controllare l'esecutivo, nonché al bisogno di evitare l'imporsi di una dittatura individuale. Nella *Guerra civile in Francia*, scriveva Kautsky, Marx aveva sostenuto la necessità di porre fine agli stati indipendenti. Ma il fatto di sostenere l'istituzione di «una delegazione nazionale a Parigi» incaricata di confrontarsi con «un governo centrale dotato di poche ma fondamentali funzioni» implicava «quella stessa separazione di potere legislativo ed

esecutivo che Marx voleva abolire per garantire l'esistenza della Comune». Secondo Kautsky non era affatto certo che Marx volesse «identificare Stato e Comune in una sola istituzione». Queste analisi facevano emergere tutta l'ambiguità degli scritti di Marx sulla Comune. Ciò spinse Kautsky a riflettere sulla necessità di garantire un controllo democratico durante e dopo il periodo di transizione ed evitare la dittatura[26]. Nemmeno la sua analisi, tuttavia, riuscí a tracciare dei confini chiari tra il potere e il ruolo del partito da un lato e la sfera d'intervento, il raggio d'azione e l'autorità dello Stato dall'altro.

Nei confronti dei contadini, invece, Kautsky non nutrí in generale piú simpatia di quanto non ne avesse avuta Marx[27]. Nella *Questione agraria* (1899) affermò che le grandi fattorie erano piú efficienti delle piccole, ma che in alcune circostanze queste ultime potevano essere piú sostenibili (secondo un altro socialista tedesco dell'epoca, Eduard David, il modello ideale era difatti quello della fattoria a conduzione familiare). L'industrializzazione aveva fatto sí che l'agricoltura perdesse importanza rispetto alle fabbriche, e ormai il proletariato era la classe predominante, «l'erede della società moderna». Tra contadini e operai esisteva però un conflitto di interessi: i primi volevano che i prezzi dei prodotti alimentari restassero alti, mentre i secondi li volevano piú bassi. Per questo Kautsky sostenne la nazionalizzazione non solo delle terre ma anche dei mutui, del commercio del grano, delle foreste e dell'acqua. Egli respinse inoltre l'ipotesi secondo cui «il comunismo di villaggio tramandato dal Medioevo» potesse divenire «un elemento del socialismo moderno», considerandolo piuttosto come «un ostacolo al progresso dell'agricoltura»[28].

Le implicazioni del revisionismo emersero in maniera piú evidente dopo il 1917: Kautsky prese rapidamente le distanze dal bolscevismo e Lenin lo definí «il rinnegato»[29]. Prima di allora aveva riconosciuto senza troppi problemi che la coscienza socialista non poteva sorgere spontaneamente dalle masse: bisognava importarla dall'esterno, e questo compito spettava in modo peculiare all'intellighenzia socialdemocratica borghese – una visione che in generale viene attribuita proprio a Lenin[30]. Già nel novembre 1917, tuttavia, Kautsky intuí che la presa del potere da parte dei bolscevichi avrebbe gettato la Russia nel caos. Secondo lui il vero «rinnegato» era Lenin, che aveva imposto al suo paese uno stato «burocratico-militarista»[31].

In tal quadro cruciale era perciò la questione della democrazia, che secondo Kautsky doveva restare inseparabile dal socialismo. Per lui la democrazia non era semplicemente un mezzo usa e getta per conseguire un fine. Nel 1918-19 condannò la Lega spartachista tedesca, che ai suoi occhi sminuiva la democrazia. Nella *Dittatura del proletariato* (1918) affermò che il regime di Lenin promuoveva una forma di schiavitú di stato e ribadí che la rivoluzione bolscevica rappresentava la fine della democrazia. Per lui, invece, in uno stato operaio la democrazia doveva essere definita dal suffragio universale. Lenin voleva distruggere «non solo tutti gli organismi di autoamministrazione, ma anche tutti gli altri partiti e organizzazioni sociali, eccetto i suoi». Non a caso la sua dittatura generò il terrore e la guerra civile[32] (in seguito esamineremo la replica di Lenin). Kautsky sintetizzò la questione in maniera inequivocabile: «per noi il socialismo non è pensabile senza la democrazia [...] non possono rifarsi a Marx coloro i quali entrano in contrasto con la democrazia per favorire la dittatura», poiché Marx aveva descritto «una situazione politica e non una forma di governo»[33]. Una produzione organizzata di tipo socialista non poteva essere realizzata senza una democrazia matura, senza un proletariato avvezzo alla pratica della democrazia e senza uno stato dotato di una burocrazia. Quando si resero conto che non ci sarebbe stata nessuna rivoluzione europea a sostenerli, i bolscevichi furono costretti a promuovere una dittatura non fondata sulla democrazia. Secondo Kautsky nemmeno i soviet costituivano una «forma superiore» di democrazia, visto che avevano privato dei diritti tutti gli «sfruttatori» (ossia quelli che ingaggiavano il lavoro altrui) e chi non lavorava. Lenin aveva spianato la strada all'«esercizio del potere dittatoriale di un singolo individuo» facendo leva sul suo rifiuto di scendere a compromessi. I bolscevichi confidavano in un ideale di volontà rivoluzionaria che ignorava le reali dinamiche dell'economia. Fecero un errore fondamentale, secondo Kautsky, quando rifiutarono di creare un «fronte unito di tutti i partiti socialisti»: ciò permise al loro «insaziabile desiderio di potere» di trionfare. Fu cosí che si arrivò, dopo lo scioglimento dell'Assemblea costituente e l'abolizione della democrazia, al terrore bolscevico[34]. Come quelle di Bakunin, anche le analisi di Kautsky mostrarono un'inaudita capacità di anticipare gli eventi.

Per Kautsky gli esiti del bolscevismo corroboravano inoltre l'ipotesi che il socialismo potesse essere costruito solo ed esclusivamente a partire dal

capitalismo e piú in particolare dalla grande industria: il che rendeva sostanzialmente inefficaci modelli come quello dell'*Utopia* di Thomas More[35]. «Il futuro sistema di produzione socialista, – scrisse nel 1892, – non sarà la continuazione del comunismo antico ma del sistema di produzione capitalista»[36]. Nel 1922 criticò l'idea secondo cui «l'intera attività produttiva, concentrata nelle mani dello Stato, forma un'unica fabbrica posta sotto un'istanza di controllo centrale che attribuisce a ciascuna azienda i suoi compiti specifici, riunisce tutti i prodotti dell'intera popolazione e assegna a ciascuna impresa i suoi mezzi di produzione e a ogni consumatore, allo stesso modo, i suoi mezzi di consumo»: qualcosa di simile a una «prigione» o a una «caserma». Sottolineando che «il socialismo deve innescare un progresso del capitalismo, e non un ritiro da esso», Kautsky forní un ritratto impietoso sia del regime istituito dai gesuiti in Paraguay nella prima modernità, sia del comunismo primitivo degli anabattisti del XVI secolo, che miravano all'«abolizione completa della libertà individuale» e attribuivano agli «anziani» il compito di assegnare a ciascuno un lavoro, delle razioni di cibo e persino il coniuge. La Russia sovietica sarebbe stata «il primo e senza dubbio l'ultimo tentativo di questo tipo» dell'epoca moderna[37]. Kautsky sosteneva inoltre che nel processo di socializzazione della produzione lo Stato e i comuni avrebbero avuto un ruolo ben piú importante delle cooperative. Ammise però che «nessuno gestisce le imprese industriali peggio dello Stato» e in tal senso fu d'accordo con Otto Bauer sull'affidarne la gestione ai rappresentanti sindacali, ai lavoratori e ai consumatori[38]. Nel 1924, tuttavia, queste proposte restarono in gran parte sconosciute in Russia, paese in cui le sue opere erano state messe all'indice. Nella stessa Germania Kautsky finí con l'essere emarginato e divenne un bersaglio dei comunisti, che gli scatenarono contro una violenta opposizione.

Queste controversie mostravano quanta distanza c'era tra Kautsky e la sua (ma anche di Marx) idea di «democrazia», inseparabile dal suffragio universale e dalla creazione di assemblee popolari, e Lenin, per il quale invece essa doveva consistere nel proteggere con qualsiasi mezzo i primari interessi degli sfruttati. In *Terrorismo e comunismo* (1919) Kautsky sostenne che il marxismo avrebbe avuto bisogno del suffragio universale

anche se fosse davvero riuscito a scatenare una rivoluzione. La dittatura di classe era dal suo punto di vista un puro e semplice «non senso»: ogni dittatura era destinata inevitabilmente a sfociare nella dittatura di un singolo individuo ed era impossibile «pensare il dominio di classe senza leggi». Tra il 1848 e il 1871 lo stesso Marx aveva cambiato idea sulla questione; il terrorismo non aveva fatto progredire la Rivoluzione francese, né le sue forme giacobine e blanquiste avevano giovato alla Comune. E lo stesso sarebbe accaduto con il bolscevismo. Da un lato le analisi di Kautsky rompevano in maniera radicale con il pensiero di Marx; dall'altro ne rivelavano le implicazioni storiche con infallibile precisione. Kautsky pensava che il bolscevismo non sarebbe mai diventato democratico: esso «si sente in minoranza nel popolo, e ciò spiega perché si oppone cosí energicamente alla democrazia». Il bolscevismo era mosso da una sete di vendetta nei confronti della borghesia, che veniva etichettata come «una specie peculiare di uomini che porta con sé le stimmate indelebili della propria inferiorità». Un'ulteriore previsione, talmente precisa da risultare agghiacciante, dello spargimento di sangue che avrebbe caratterizzato i decenni a venire, per non parlare della sua convinzione – nella quale sembravano riecheggiare certi giudizi di Bakunin – che i bolscevichi rappresentavano ormai una «nuova burocrazia»[39]. In uno degli ultimi libri, *Il bolscevismo in un vicolo cieco* (1930), denunciò l'imminente bancarotta del regime, la messa al bando sul piano elettorale di qualsivoglia forma di opposizione e l'«assoluto e arbitrario predominio del Partito comunista». Secondo Kautsky la politica repressiva di Mussolini stava «semplicemente scimmiottando» quella di Lenin[40]. Di lí a poco si sarebbe potuto dire la stessa cosa di Hitler: il dispotismo era ormai diventato un male contagioso.

La rivoluzione bolscevica contribuí ad accelerare le tensioni all'interno dell'Spd, che difatti si spaccò nel 1918. Un nuovo Partito comunista, il Kpd (Kommunistische Partei Deutschlands), emerse dal fallimento della rivoluzione tedesca (1918-19). La rivoluzione aveva comunque spinto l'imperatore Guglielmo II ad abdicare e aveva portato alla creazione di una repubblica, che però soppresse nella violenza l'insurrezione comunista del 1919. Da quel momento in poi comunismo e socialdemocrazia rappresentarono a sinistra due tendenze distinte e perlopiú contrapposte. L'opposizione del Kpd all'Spd, che i comunisti tedeschi consideravano un

partito «social-fascista», favorí senza alcun dubbio l'ascesa al potere di Hitler: la socialdemocrazia era diventata ormai il principale nemico dei comunisti [41]. Dopo il 1945 le dottrine di Bernstein fecero da base alla nuova Spd, che divenne uno dei principali partiti della Germania del secondo dopoguerra.

Oltre a Kautsky tra gli avversari di Bernstein ci furono Karl Liebknecht (1871-1919) e Rosa Luxemburg (1871-1919), entrambi morti in un tentativo di colpo di stato infine fallito. Liebknecht, avvocato di Lipsia – suo padre era stato amico di Marx e membro del parlamento di Francoforte nel 1848 –, sosteneva che una crisi finale avrebbe portato al crollo del capitalismo e alla necessità di una rivoluzione. Rosa Luxemburg era invece un'ebrea polacca figlia di un commerciante di legname, parlava russo e tedesco e cominciò a fare politica a sinistra nel 1886. Attaccò Bernstein per il suo sostegno alla democrazia, ai sindacati e alle cooperative e criticò le sue analisi sulla crescita della classe media [42].

In *Riforma sociale o rivoluzione?* (1899) Luxemburg sottolineò la natura scientifica del marxismo: il tracollo del capitalismo previsto da Marx era inevitabile. La socialdemocrazia era incapace a suo dire di emanciparsi da una visione sindacale. Le istituzioni parlamentari costituivano altrettante emanazioni della società di classe di cui non era possibile servirsi per realizzare il socialismo. Luxemburg pensava che negare la «necessità obiettiva» del socialismo era come, per il buon cristiano, rinunciare alla fede nella vita ultraterrena. Ma sostenne pure, contro Marx, che opporsi a una «prematura» conquista del potere politico voleva dire rinunciare tout court alla prospettiva di una presa del potere da parte del proletariato. Il riformismo non sarebbe mai stato la soluzione: era solo il preludio della rivoluzione. Il «socialismo scientifico», scriveva Luxemburg, preannunciava l'inevitabile fine del capitalismo, laddove «la progressiva *socializzazione* del processo produttivo […] crea le condizioni positive del futuro ordine sociale». La «crescente *organizzazione* e *coscienza di classe* del proletariato» costituiva «il fattore attivo del rivolgimento imminente». Con la formazione di grandi cartelli il capitalismo, colpito da crisi sempre piú violente, avrebbe finito con l'«esasperare le proprie interne contraddizioni» e avrebbe cosí imboccato la strada del suo «tramonto». I sindacati, invece, non avrebbero mai contribuito a fondare il socialismo ma solo a normalizzare i rapporti di forza tipici del capitalismo, mantenendo

intatta la legge dei salari: secondo Luxemburg essi non erano «in condizione di far sí che gli operai possano esercitare un'influenza sul processo produttivo, né in rapporto all'ampiezza della produzione, né in rapporto al suo procedimento *tecnico*». Neanche i partiti operai presenti in parlamento avrebbero potuto trasformare le basi classiste degli stati capitalisti. Il capitalismo era comunque destinato a tramontare: «il carattere transitorio dell'economia capitalistica» avrebbe portato al «crollo» e quindi allo «*scopo finale*», ossia il socialismo. I sindacati e le cooperative, invece, non sarebbero mai riusciti a domare il sistema riducendo i profitti[43]. Andando contro il parere dei sindacati, Luxemburg sostenne lo sciopero di massa: fu soprattutto su questo punto che la sua strategia si distingueva da quella dell'Spd. Si oppose inoltre all'indipendenza della Polonia, che secondo lei avrebbe impedito la formazione di una coscienza proletaria di classe, il cui internazionalismo, invece, avrebbe soppiantato altri sentimenti di appartenenza piú particolaristici.

Pur prevedendo l'inevitabile tracollo del sistema dominante, nell'*Accumulazione del capitale* (1913)[44] Luxemburg sottolineò il ruolo svolto dall'imperialismo nel prolungare l'azione del capitalismo e nel promuovere il militarismo. In maniera non dissimile dalla fondamentale analisi delineata da J. A. Hobson nell'opera *L'imperialismo* (1902)[45], Luxemburg mostrava che il capitalismo, con la sua spasmodica ricerca di nuovi mercati, avrebbe finito con l'espandersi oltreoceano, e predisse che una volta conquistato l'intero pianeta la crisi sarebbe stata inevitabile e irreversibile. Al pari di Marx ed Engels anche lei s'interessò alla comparazione tra il comunismo primitivo e la futura società socialista, individuando una serie di analogie tra la «pianificazione inconscia» – ovvero basata sull'istinto collettivo – dei gruppi primitivi e la «pianificazione pienamente consapevole e razionale» del futuro nel socialismo.

Nello scritto *La rivoluzione russa* (1918) Luxemburg attaccò Trockij e Lenin, che puntavano alla «soppressione […] della democrazia», e fece la famosa affermazione secondo cui «la libertà riservata ai partigiani del governo, ai soli membri di un unico partito – siano pure numerosi quanto si vuole – non è libertà. La libertà è sempre soltanto libertà di chi pensa diversamente». Accusò i due capi bolscevichi di aver creato un regime «peggiore del male che si deve curare»[46] e attaccò in particolare Lenin, che

in *Un passo avanti e due indietro*[47] aveva sostenuto la concentrazione di gran parte dei poteri nelle mani di gruppi eversivi e promosso la cieca obbedienza a una ristretta schiera di dirigenti: tutto ciò annunciava ai suoi occhi l'avvento di una dittatura «di un pugno di uomini politici». Criticò duramente l'assenza di elezioni e la negazione delle libertà di stampa, discussione e riunione, ribadendo che senza tali libertà era «del tutto impossibile» che le masse potessero svolgere una qualche funzione rivoluzionaria[48].

Nell'epoca *fin de siècle* molti furono i pensatori marxisti al di là dei confini della Germania (ci occuperemo piú avanti dei russi). In Gran Bretagna William Morris (1834-1896) fuse il radicalismo romantico ed estetico di John Ruskin con la visione rivoluzionaria di Marx. Nonostante il suo filomedievalismo oggi Morris è spesso annoverato tra i piú fini pensatori vicini al marxismo. All'inizio del XX secolo la sua insistenza – sulla falsariga di Ruskin – sul primato della bellezza lo rese addirittura piú popolare dello stesso Marx all'interno del movimento operaio inglese. Morris adattò i suoi interessi estetici a una nuova visione del lavoro in cui gli individui si cimentavano in opere di artigianato creativo e decorativo per rendere la vita piú bella e sfruttare al meglio le proprie capacità di espressione individuale. Le macchine avrebbero dato il loro contributo in tal senso svolgendo il lavoro necessario[49]. Si trattava di una riflessione affine a quella dei *Manoscritti economico-filosofici*, sebbene Marx, a differenza di Morris, non avesse accordato la minima centralità alla bellezza. Quella di Morris era una visione del mondo alternativa che mirava a superare la razionalità tecnologica anziché integrarla semplicemente nel mondo esistente.

L'impero austro-ungarico dette i natali a un celebre leader socialdemocratico, Victor Adler, nonché a svariati economisti, tra i quali Rudolf Hilferding (1877-1941): nell'opera *Il capitale finanziario* (1909)[50] Hilferding sottolineò l'importanza crescente dei banchieri rispetto agli industriali e la loro tendenza a creare uno stato forte per raggiungere i propri obiettivi[51]. Tra i maggiori teorici austro-marxisti ci fu anche Max Adler, che coniugò il marxismo con il neo-kantismo, dando cosí al materialismo storico un nuovo fondamento etico. Tutti questi autori

s'interessarono alla questione nazionale, com'era peraltro logico che fosse in un grande impero in cui erano riuniti tanti gruppi disparati. Otto Bauer (1881-1938), ai nostri giorni considerato uno dei fondatori del multiculturalismo, provò a fondere comunismo e socialdemocrazia e sollecitò l'adozione di una soluzione federalista ai nazionalismi che all'epoca rivaleggiavano con l'impero. Bauer, secondo cui lo Stato era una forma superiore di «personalità» con la quale diversi gruppi potevano identificarsi, e non solo la sfera in cui i gruppi dominanti esercitavano il loro potere, elaborò una sofisticata analisi della questione dei rapporti tra nazionalità e socialdemocrazia. Il socialismo, secondo lui, doveva estendere i sentimenti di appartenenza nazionale alle masse al fine rafforzarne il senso di comunità e addirittura intensificare la differenziazione nazionale, piuttosto che cercare di sradicarla: un approccio completamente opposto a quello di Marx [52].

Dell'italiano Antonio Labriola (1843-1904) sono ben noti i saggi sulla *Concezione materialistica della storia* (1896), in cui viene spesso elogiato il *Manifesto* di Marx ed Engels, che annunciava secondo Labriola il passaggio delle società dei «paesi piú progrediti» al comunismo in virtu delle «leggi immanenti al suo proprio divenire» [53]. Uno dei maggiori critici di Labrola fu invece Benedetto Croce (1866-1952), che in seguito sarebbe stato uno dei principali riferimenti teorici di Antonio Gramsci (di cui discuteremo piú avanti) [54]. In Francia il piú importante teorico revisionista fu Jean Jaurès (1859-1914). Questi sviluppò una riflessione fondata su principî umanisti e democratici nel quadro di una critica vivace del marxismo ortodosso che ne condannava la logica d'odio ed esortava alla pacificazione e al rifiuto della violenza [55]. Un altro importante leader francese fu Jules Guesde (1845-1922): il suo «Parti ouvrier français» era su posizioni simili a quelle della socialdemocrazia tedesca. In Belgio un ruolo di primo piano lo ebbe Émile Vandervelde (1866-1938), il quale però rifiutò gli aspetti piú deterministici della concezione materialistica della storia.

Questi autori sostenevano tutti una visione gradualista e si opponevano all'idea che la rivoluzione fosse inevitabile o auspicabile: il capitalismo poteva essere domato in maniera pacifica e democratica. Ben presto, però, molti di loro avrebbero assistito all'entrata in scena di un'interpretazione di Marx completamente opposta: quella dei bolscevichi.

1. Tra i vari studi sul marxismo in quest'epoca si veda in particolare: P. Anderson, *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Laterza, Roma-Bari 1977; E. J. Hobsbawm (a cura di), *Storia del marxismo*, I, *Il Marxismo ai tempi di Marx*, Einaudi, Torino 1978; M. Jay, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Polity Press, Cambridge 1984.
2. Sul pensiero di questi anni: G. D. H. Cole, *Storia del pensiero socialista*, III, *La seconda internazionale, 1889-1914*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1974. Sul revisionismo si veda H. Kendall Rogers, *Before the Revisionist Controversy. Kautsky, Bernstein, and the Meaning of Marxism, 1895-1898*, Garland, New York 1992.
3. Si veda al proposito J. Joll, *The Second International, 1889-1914*, Routledge & Kegan Paul, London 1974.
4. W. L. Guttsman, *The German Social Democratic Party, 1875-1933. From Ghetto to Government*, Allen & Unwin, London 1981, p. 50.
5. V. L. Lidtke, *The Alternative Culture. Socialist Labor in Imperial Germany*, Oxford University Press, Oxford 1985, p. 195. Potrà sembrare strano ma pare che non vi fossero feste dell'Spd dedicate a Marx e che pochi lavoratori prendessero in prestito sue opere nelle biblioteche del partito.
6. Si veda piú in generale C. E. Schorske, *German Social Democracy 1905-1917. The Development of the Great Schism*, Russell & Russell, New York 1970.
7. K. Kautsky, *The Class Struggle* (1892), W. W. Norton, New York 1971, p. 110.
8. Su Bernstein si veda P. Gay, *The Dilemma of Democratic Socialism. Eduard Bernstein's Challenge to Marx*, Collier Books, New York 1962; M. B. Steger, *The Quest for Evolutionary Socialism. Eduard Bernstein and Social Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1997. Sulla critica di Marx dal 1905 in poi si veda L. B. Boudin, *Il sistema teorico di Marx* (1907), Napoleone, Roma 1973.
9. E. Bernstein, *My Years of Exile. Reminiscences of a Socialist*, Harcourt, Brace and Howe, New York 1921, p. 237.
10. Nel 1891 Engels scrisse a Kautsky: «recenti ricerche […] hanno reso ormai vecchio il capitolo di Marx sulla tendenza storica dell'accumulazione capitalistica»: *Engels a Karl Kautsky*, 3 dicembre 1891, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XLIX cit., pp. 238-39.
11. Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* cit., p. 79.
12. Id., *Evolutionary Socialism. A Criticism and Affirmation*, Schocken Books, New York 1967, pp. XXII, XXIX [si tratta di citazioni dalla *Prefazione* all'edizione inglese del 1909, non presente nell'edizione italiana: Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* cit., *N.d.T.*].
13. *Ibid.*, pp. 190-91, 194, 265.

14. Id., *To My Socialist Critics* (1900), in Id., *Selected Writings of Eduard Bernstein, 1900-1921*, Humanity Press, Atlantic Higlands 1996, p. 36; *The Marx Cult and the Right to Revise* (1903), *ibid.*, p. 45; *What is socialism?* (1918), *ibid.*, p. 156.

15. Schorske, *German Social Democracy* cit., p. 19.

16. E. Bernstein, *The Bolschevist Brand of Socialism* (1921), in Id., *Selected Writings* cit., pp. 181, 189.

17. Su Kautsky si veda: G. P. Steenson, *Karl Kautsky, 1854-1938. Marxism in the Classical Years*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1978; M. L. Salvadori, *Kautsky e la rivoluzione socialista, 1880-1938*, Feltrinelli, Milano 1978; D. Geary, *Karl Kautsky*, Manchester University Press, Manchester 1987; J. H. Kautsky (a cura di), *Karl Kautsky and the Social Science of Classical Marxism*, E. J. Brill, Leiden 1989; Id., *Karl Kautsky. Marxism, Revolution and Democracy*, Transaction Publishers, New Brunswick 1994.

18. Sul contesto generale si veda il mio studio *Imperial Sceptics. British Critics of Empire, 1850-1920*, Cambridge University Press, Cambridge 2010. Sulla Germania in particolare rinvio a R. Fletcher, *Revisionism and Empire. Socialist Imperialism in Germany, 1897-1914*, Allen & Unwin, London 1984.

19. K. Kautsky, *Etica e concezione materialistica della storia* (1906), Feltrinelli, Milano 1975.

20. Id., *The Materialist Conception of History* (1927), a cura di J. H. Kautsky, Yale University Press, New Haven 1988.

21. Citato in Geary, *Karl Kautsky* cit., p. 44.

22. Kautsky, *Class Struggle* cit., p. 91.

23. Id., *La rivoluzione sociale. Riforma e rivoluzione sociale* (1902), Centro editoriale toscano, Firenze 2002.

24. Id., *La via al potere. Considerazioni politiche sulla maturazione della rivoluzione* (1909), Laterza, Bari 1969.

25. Id., *The Labour Revolution*, George Allen and Unwin, London 1925, p. 63.

26. *Ibid.*, pp. 77, 80-83.

27. Si veda su questo punto D. Mitrany, *Il marxismo e i contadini*, La Nuova Italia, Firenze 1954, pp. 24-28.

28. K. Kautsky, *La questione agraria*, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 343, 375-76.

29. Sull'evoluzione delle interpretazioni del bolscevismo nel marxismo occidentale si veda Van der Linden, *Western Marxism and the Soviet Union* cit.

30. M. Donald, *Marxism and Revolution. Karl Kautsky and the Russian Marxists, 1900-1924*, Yale University Press, New Haven 1993, p. 30.

31. All'epoca il marxista americano John Spargo elaborò un'analisi dai toni analoghi nel suo *Bolshevism. The Enemy of Political and Industrial Democracy*, John Murray, London 1919.

Secondo Spargo il regime bolscevico era una tirannia «scellerata» e «senza precedenti negli annali dell'autocrazia» (p. 261), nonché una «negazione del socialismo marxiano» (p. 266).

32. K. Kautsky, *Social Democracy versus Communism* (1933-34), Rand School Press, New York 1946, p. 57; Id., *Labour Revolution* cit., p. 86.

33. Id., *La dittatura del proletariato*, SugarCo, Milano 1977, pp. 27, 57, 132.

34. Id., *Social Democracy versus Communism* cit., pp. 59, 65.

35. Id., *Thomas More and His Utopia* (1888), A. & C. Black, London 1927, p. 204.

36. Id., *The Class Struggle* cit., p. 98.

37. Id., *Labour Revolution* cit., pp. 281-82.

38. *Ibid.*, pp. 185, 207-8. Alcuni critici hanno però sostenuto che anche questo modello potrebbe a sua volta creare una nuova classe dominante. Al proposito si veda per esempio Nomad, *Aspects of Revolt* cit., p. 42.

39. K. Kautsky, *Terrorismo e comunismo* (1919), Bocca, Torino 1920, pp. 37, 244, 190, 223.

40. Id., *Bolshevism at a Deadlock* (1930), George Allen & Unwin, London 1931, pp. 118-19, 139.

41. Nel 1931, per esempio, il Kpd appoggiò apertamente i nazisti contro l'Spd.

42. Su R. Luxemburg si veda J. P. Nettl, *Rosa Luxemburg*, 2 voll., il Saggiatore, Milano 1978; P. Frölich, *Rosa Luxemburg*, Rizzoli, Milano 1987; S. E. Bronner, *Rosa Luxemburg. A Revolutionary for Our Times*, Columbia University Press, New York 1987; R. Abraham, *Rosa Luxemburg. A Life for the International*, Berg, Oxford 1989.

43. R. Luxemburg, *Riforma sociale o rivoluzione?* (1899), in Id., *Scritti politici*, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 150, 198-99, 148, 155, 185, 182.

44. Id., *L'accumulazione del capitale*, PGreco, Milano 2012.

45. J. A. Hobson, *L'imperialismo*, Newton Compton, Roma 1996.

46. R. Luxemburg, *La rivoluzione russa* (1918), in Id., *Scritti politici* cit., pp. 585, 589.

47. V. I. Lenin, *Un passo avanti e due indietro*. *La crisi del nostro partito* (1904), in Id., *Opere complete*, vol. VII, *settembre 1903 - dicembre 1904*, Editori Riuniti, Roma 1959.

48. Luxemburg, *La rivoluzione russa* cit., pp. 591, 588.

49. W. Morris, *Notizie da nessun dove* (1890), Editori Riuniti, Roma 2013.

50. R. Hilferding, *Il capitale finanziario*, Mimesis, Milano 2011.

51. Sull'austro-marxismo si veda l'introduzione di T. Bottomore e P. Goode (a cura di), *Austro-Marxism*, Clarendon Press, Oxford 1978.

52. Si veda O. Bauer, *La questione nazionale* (1924), Editori Riuniti, Roma 2016.

53. Labriola, *La concezione materialistica della storia* cit., p. 10.

54. Si veda B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* (1921), Laterza, Roma-Bari 1978.

55. Su Jaurès si veda H. Goldberg, *The Life of Jean Jaurès*, University of Wisconsin Press, Madison 1968. Negli *Studi socialisti* di Jaurès si legge che il «rispetto della vita» è l'«autentica essenza del comunismo» cosí come viene definita nel *Manifesto* di Marx ed Engels: J. Jaurès, *Studi socialisti* (1901), Sandron, Milano-Napoli-Palermo 1903, p. 11.

Capitolo secondo
Lenin e la rivoluzione russa: «Pane, pace, terra»

Se Marx è il piú importante filosofo sociale della modernità, la rivoluzione bolscevica del 1917 fu l'evento per antonomasia dell'era marxiana, il piú grande esperimento di ingegneria sociale mai provato prima, che pertanto prenderemo in esame con la dovuta attenzione [1].

Intorno al 1870 il marxismo cominciò a diffondersi in Russia: la prima traduzione del *Capitale* fu pubblicata nel 1872 (la traduzione inglese sarebbe comparsa solo nel 1887). All'epoca Marx era ancora un autore marginale: il capitalismo russo si trovava a uno stadio di sviluppo embrionale. Il modello dell'analisi storica marxiana, che privilegiava i fattori economici su quelli giuridici o politici, poteva comunque essere applicato a qualsiasi contesto: un punto di vista, già condiviso da Bakunin, che moltissimi intellettuali cominciarono a far proprio. Molti di loro facevano parte dei *narodniki* o «amici del popolo», un movimento populista di origini perlopiú borghesi che si era sviluppato nel corso degli anni sessanta e settanta del XIX secolo. Il cosiddetto populismo russo insisteva essenzialmente sul modello delle comuni contadine, alle quali Marx, come abbiamo visto, aveva guardato con un certo favore. Alcuni gruppi affini a questo movimento, in particolare «Narodnaya Volya» («Volontà del popolo»), fondato nel 1879, si convertirono al terrorismo.

In Russia, però, era anche la visione scientifica e illuminata del marxismo ad attrarre gli intellettuali. In questo paese le idee e la tecnologia provenienti dall'Europa occidentale erano considerate di gran lunga superiori alle russe – lo stesso sarebbe accaduto a quelle americane un secolo dopo: esse rappresentavano quella modernità che proprio la rivoluzione avrebbe incarnato nel 1917. Georgij Plechanov (1856-1918) fu il piú importante marxista del paese, che avrebbe in seguito lasciato per andare in esilio [2]. Di famiglia nobile – suo padre possedeva una cinquantina

di servi – Plechanov aveva una personalità straordinaria ed era un brillante oratore. Nel 1898 fondò a Minsk il Partito socialdemocratico russo, che all'inizio contava solo nove membri, tra i quali Julij Martov, che piú tardi avrebbe sostenuto la democrazia e si sarebbe schierato con i menscevichi, criticando gli eccessi della Čeka, la prima polizia segreta bolscevica. Plechanov fu il primo in Russia a parlare di «materialismo dialettico» in un saggio del 1891. Tra le sue numerose opere, *La concezione materialistica della storia* (1895) contribuí secondo Lenin a formare un'intera generazione di marxisti russi[3]. Secondo lui il pensiero di Marx rappresentava il culmine del materialismo illuminista, dell'hegelismo e del socialismo. Prendendo le mosse da Engels, Plechanov mostrò che il materialismo dialettico era in grado di superare la fatale condizione di assoggettamento dell'umanità alle ferree leggi della necessità storica. Se Hegel aveva intuito che il progresso coincideva con la presa di coscienza della libertà, Marx aveva riconosciuto che il fondamento della libertà era la necessità. Per questo bisognava ormai governare le leggi dell'economia, proprio come indicava il socialismo.

Di tali questioni si occuparono i «marxisti legali» tra la fine del XIX secolo e gli inizi del XX: tra questi Pëtr Struve, M. Tugan-Baranovskij, Nikolaj Berdjaev e Sergej Bulgakov. Tutti sostennero l'idea che il capitalismo russo si stesse sviluppando secondo una dinamica progressiva, e si opposero alla tesi, sostenuta dai populisti, secondo cui le comuni contadine sarebbero state sufficienti a fondare un futuro socialista; dal loro punto di vista, invece, l'«europeizzazione intellettuale» (come diceva Bulgakov) rappresentava l'unica ancora di salvezza per la Russia. Per questo bisognava dar vita a un'alleanza rivoluzionaria con la borghesia e rovesciare lo zarismo, proprio come aveva sostenuto il *Manifesto* di Marx ed Engels. In questo gruppo erano in molti a sostenere l'idea di libero arbitrio, ma anche una morale indipendente dalla lotta di classe. Nel 1900 Lenin criticò la loro posizione bollandola come borghese e revisionista nel senso di Bernstein, anche se continuò a considerarli come degli alleati nella comune lotta contro l'autocrazia. Struve, difatti, aderí in seguito a una visione piú liberale e difese l'idea di una legge naturale intesa come strumento di resistenza agli abusi dello Stato[4]. Ma quella da lui immaginata fu solo una delle tante direzioni che la rivoluzione non avrebbe intrapreso.

Convertitosi in un primo momento al populismo rivoluzionario di matrice bakunista, Plechanov si oppose sia al revisionismo di Bernstein sia al bolscevismo di Lenin, e poi anche a Pëtr Tkačëv, ai blanquisti russi, e in seguito allo stesso Bakunin. Pur riconoscendo sporadicamente l'utilità del terrorismo, rigettò in generale tale scenario privilegiando invece l'idea di una rivoluzione di massa. Alla fine degli anni settanta del XIX secolo Plechanov aveva immaginato che il sistema delle comuni contadine potesse offrire un fondamento di tipo collettivista alla futura società socialista. Una libera federazione di comuni autogestite avrebbe potuto essere creata senza passare dal capitalismo e senza costruire uno stato forte, centralizzato. Plechanov pensava che gli intellettuali potessero mostrare la giusta direzione ai contadini. Gli operai, invece, avrebbero potuto sostenere i contadini senza però guidare loro stessi la rivoluzione. «Nessun comitato esecutivo, amministrativo o di qualsiasi altra natura, – pensava, – ha il diritto di rappresentare la classe operaia nella storia»[5]. Era questo il modo, per lui, di restar fedeli agli insegnamenti di Marx, che non aveva mai imposto un'unica strada per lo sviluppo del socialismo. Perché mai la Russia – o qualsiasi altro paese – avrebbe dovuto passare dal capitalismo per raggiungere il socialismo? Una domanda, questa, fra le piú scottanti del XX secolo.

Nei lunghi anni dell'esilio, tra il 1880 e il 1917, Plechanov si avvicinò al marxismo occidentale. Cominciò a far proprie le ragioni del pessimismo di Engels e di altri sulle comuni russe, che erano ormai in declino, anche se nella prefazione di Marx alla sua traduzione russa del *Manifesto* (comparsa nel 1882) suggerí che esse potessero ancora costituire «il punto di avvio di una dinamica comunista»[6]. Plechanov anticipò con sempre maggiore lucidità l'imminente avvento in Russia di uno stadio borghese-costituzionale, pur continuando ad auspicare che il crollo dell'assolutismo potesse permettere di passare immediatamente allo stadio del socialismo rivoluzionario. Nella fase di transizione si sarebbe potuto dar vita a una qualche forma di alleanza politica con la borghesia. Nell'opera *Le nostre differenze* (1885) si discostò dai *narodniki*, che volevano saltare completamente il passaggio attraverso una fase capitalista. Secondo lui, invece, la fine delle comuni contadine, l'avvento di un'agricoltura di tipo capitalista e la concentrazione delle terre nelle mani dei contadini piú ricchi,

cosí come l'industrializzazione, erano ormai dei processi inevitabili. Come comportarsi, dunque? Tutto ormai sembrava suggerire che il socialismo potesse sorgere solo dopo il compimento del capitalismo, dopo un lungo periodo di frequentazione della democrazia e delle sue procedure, e dopo la comparsa di un proletariato rivoluzionario dotato di una coscienza di classe. Gli intellettuali socialisti erano destinati a svolgere un ruolo fondamentale in tal senso: dovevano educare il proletariato se non addirittura guidare la rivoluzione. I contadini, invece, erano destinati a svolgere un ruolo di secondo piano: sarebbe stato lo sviluppo industriale a dettare il corso della rivoluzione. Nel 1898 Plechanov si smarcò dalle dichiarazioni revisioniste di Bernstein, accusandolo di non aver capito «*niente di niente*» del socialismo[7]. Nel 1902, però, litigò con Lenin quando questi propose – fra le altre cose – la nazionalizzazione delle terre per sovvertire senza mediazione alcuna l'assolutismo.

Il congresso di Bruxelles del 1903 scatenò una profonda crisi all'interno della socialdemocrazia russa: ne derivò una spaccatura tra la fazione dei menscevichi (la minoranza) e quella dei bolscevichi (la maggioranza, in russo «bolshinstvo»). La rottura si produsse in particolare sul problema di quanto ampia o no dovesse essere la base del partito. Nel 1902 Lenin aveva lasciato intendere che la rivoluzione avrebbe potuto «fare benissimo a meno della dittatura» se la piccola borghesia e il proletariato avessero unito le loro forze[8]; poco dopo cominciò invece a sostenere la formazione di un partito piú ristretto, piú chiuso e centralizzato, dai tratti autoritari, che attribuisse un maggior potere al Comitato centrale, in particolare in materia di controllo delle organizzazioni locali. In *Che fare?* (1902) Lenin individuò poi il fondamento dell'agire eversivo nel centralismo autoritario. Dal suo punto di vista la coscienza di classe non poteva emergere in maniera spontanea dalle classi operaie, che al massimo potevano conseguire «una coscienza tradunionista» o un punto di vista borghese. La «coscienza socialdemocratica» poteva «essere loro apportata soltanto dall'esterno», ossia da un partito socialista[9]. Di conseguenza nel partito doveva essere ammesso un minor numero di lavoratori. A favore di un partito piú ampio si schierò invece – tra gli altri – Julij Martov, per il quale questa manifesta diffidenza nei confronti delle masse costituiva un'eresia. Altri, come V. P. Akimov, si opposero sia al centralismo sia all'idea che la dittatura del proletariato fosse inevitabile, e condannarono il disprezzo dei lavoratori

serpeggiante nel partito. Su questo punto, dunque, Lenin era piú vicino al Marx degli anni della Lega comunista che a quello del movimento di massa della Prima Internazionale.

D'ora in avanti i menscevichi sarebbero stati dell'idea che la rivoluzione a venire doveva essere politica e che bisognava servirsi della classe media per sovvertire il predominio zarista. Alcuni compromessi sarebbero stati necessari per far sí che questo tipo di coalizione risultasse vincente – effettivamente in molti casi, per esempio nel 1906, i menscevichi appoggiarono i candidati locali della formazione moderata Kadet (il Partito democratico costituzionale), oltre a sostenere che la rivendicazione della giornata di lavoro di otto ore avrebbe impaurito i propri elettori[10]. I bolscevichi, al contrario, insistevano sulla natura sociale della rivoluzione e sul predominio in essa della classe operaia. Inoltre mentre i menscevichi sostenevano che la Russia era troppo sottosviluppata e ciò avrebbe impedito al socialismo di prendere piede nel paese prima di emergere altrove, i bolscevichi sostenevano che con una simile strategia si sarebbe potuto assoggettare sul nascere la borghesia, oltre al fatto che la Russia avrebbe potuto servirsi delle sue forme di organizzazione precapitaliste per accelerare la realizzazione del socialismo. Le due fazioni condividevano comunque una fiducia inossidabile nell'idea che la rivoluzione fosse storicamente inevitabile; entrambe inoltre condannavano le azioni terroristiche individuali perpetrate dai social-rivoluzionari filocontadini e da altri gruppi simili. Secondo Lenin doveva essere la Francia del 1792 a indicare la strada alla Russia del 1917.

La visione di Lenin finí con l'imporsi tra i bolscevichi e venne sostenuta dallo stesso Plechanov. Nel partito si cominciò a pensare che la democrazia come tale poteva essere subordinata alla realizzazione della rivoluzione. Quando però il divario con i menscevichi si fece piú profondo, Plechanov sopportò sempre meno il centralismo autoritario di Lenin. Secondo lui la posizione di Lenin andava verso il bonapartismo, e ormai era chiaro che i bolscevichi confondevano la dittatura del proletariato con una dittatura sul proletariato[11]. Tuttavia, restando fedele al principio secondo cui «il successo della rivoluzione è la legge suprema», Plechanov non esitò ad affermare che «il proletariato rivoluzionario può limitare i diritti politici delle classi superiori cosí come queste hanno limitato in passato i suoi diritti». Sostenne altresí che i parlamenti che non riuscivano a ottenere i

risultati desiderati potevano essere sciolti. Insomma anche secondo lui la democrazia era in sostanza un mezzo in vista di un fine, il socialismo, non un fine in sé [12]. Già nel 1893 Plechanov aveva sostenuto che una volta che la rivoluzione fosse stata portata a termine, la libertà sarebbe stata appannaggio esclusivo di una classe operaia «guidata da compagni che interpretano in modo appropriato gli insegnamenti di Marx, traendone le conclusioni giuste» [13].

Nella Russia di quegli anni furono pochi i marxisti a descrivere in maniera dettagliata che forma avrebbe avuto la società del futuro. Intorno al 1870 lo aveva fatto per esempio il rivoluzionario Sergej Nečaev: la sua visione del comunismo futuro corrispondeva ben poco alle idee della maggioranza dei socialisti dell'epoca, ma vale comunque la pena riportarla qui. Nečaev propose di rendere pubbliche tutte le proprietà, che avrebbero avuto cucine in comune e camere da letto identiche. Tutti i bambini sarebbero stati istruiti nelle stesse scuole. I dirigenti avrebbero vegliato a che tutti i lavoratori fossero iscritti ai sindacati, e in caso contrario non sarebbero stati sfamati. I sindacati avrebbero governato i processi lavorativi e produttivi sotto la supervisione di un comitato a cui tutti avrebbero obbedito di buon grado, «poiché avranno potuto verificare con quanta lungimiranza, attenzione e forza esso agisce, avranno capito l'utilità di ciò che prescrive e si saranno persuasi che quella disciplina è necessaria» [14]. Il semplicistico ritratto di Nečaev era piú che altro una caricatura di quello che Marx aveva definito, in maniera derisoria, «comunismo da caserma». Eppure la visione avrebbe dimostrato una sorprendente capacità di anticipare il futuro. Difatti dopo il 1917 Nečaev fu riabilitato dai bolscevichi, che videro nelle sue idee una prefigurazione del loro operato.

Vennero poi le tanto attese insurrezioni. Nel 1904-905, con lo sciopero generale di San Pietroburgo, gli ammutinamenti di Kronštadt e Sebastopoli e la creazione della prima Duma o «assemblea» si ebbe l'impressione che la campana a morto del vecchio regime stesse finalmente suonando. Nonostante i suoi limiti – era priva di poteri legislativi e contava su un elettorato abbastanza ristretto –, la Duma fece svariate rivendicazioni, tra cui la giornata di otto ore e la libertà di riunione per i lavoratori, la libertà di stampa e la separazione tra Chiesa e Stato. In quella circostanza però la reazione ebbe la meglio e si dovette attendere la Prima guerra mondiale con

le sue massicce perdite per riuscire a scalzare gli zar. La rivoluzione scoppiò infine nel marzo 1917 e il 15 di quello stesso mese lo zar Nicola II abdicò, cogliendo di sorpresa i bolscevichi e ponendo fine alla dinastia dei Romanov, al potere da 300 anni [15]. Per un po' di tempo nel paese ci fu un Governo provvisorio guidato da un moderato social-rivoluzionario, Aleksandr Kerenskij (1881-1970), che rappresentava soprattutto i proprietari terrieri, gli industriali e le professioni. Il Governo provvisorio dovette confrontarsi con i soviet costituiti dagli operai, dai soldati e dai contadini, tra i quali erano soprattutto i menscevichi e talune frange del radicalismo social-rivoluzionario a esercitare una grossa influenza [16]. I menscevichi si consideravano una sorta di «opposizione legale» e dal loro punto di vista quella in atto nient'altro era che una fase transitoria della rivoluzione borghese caratterizzata dalla presenza di un «dualismo del potere», come lo definí Lenin [17].

Esiliato in Europa occidentale a partire dall'anno 1900, allo scoppio della rivoluzione Lenin si trovava in Svizzera e dovette negoziare con i tedeschi il suo rientro in Russia. Com'è noto giunse alla stazione Finlandia di Pietrogrado (come venne ribattezzata San Pietroburgo nel 1914) il 16 aprile, a bordo di un treno speciale. Al suo arrivo, con qualche ora di ritardo, *La marsigliese* tuonò sul binario. Un'immensa folla prese d'assalto la piazza quando Lenin comparve portando con fare maldestro un grosso mazzo di fiori offertogli da Aleksandra Kollontaj, che in seguito avrebbe assunto il ruolo di commissario del popolo per la previdenza sociale. Poi Lenin si diresse lentamente verso il palazzo in cui viveva la danzatrice Kšesinskaja, che era stata l'amante di Nicola II, a bordo di un'auto blindata che mediante un riflettore si faceva strada attraverso folle via via piú dense, spazientite e per niente bendisposte. Quindi uscí fuori, in piazza, e annunciò nello stupore generale il crollo del capitalismo e l'inizio di una rivoluzione socialista di portata mondiale. In questo suo primo discorso in Russia, della durata di due ore, esortò alla conquista del potere lasciando di stucco i marxisti, che videro nella presa di posizione di Lenin una totale deviazione dai principî dell'analisi materialista. Lenin non fece per nulla riferimento all'Assemblea costituente e parlò solo di quanto necessari fossero, per il governo del paese, i soviet degli operai, dei soldati e dei braccianti agricoli, dando cosí l'impressione di gettare al vento tutti i dogmi sul presunto passaggio necessario attraverso la fase del capitalismo. Un bolscevico

affermò inorridito che Lenin stava riabilitando i «concetti giubilati della primitiva anarchia» di Bakunin[18]. In Italia il giornalista socialista Antonio Gramsci scrisse che quella di Lenin era una «rivoluzione contro il *Capitale* di Carlo Marx […] I bolscevichi rinnegano Carlo Marx, affermano con la testimonianza dell'azione esplicata, delle conquiste realizzate, che i canoni del materialismo storico non sono cosí ferrei come si potrebbe pensare e si è pensato»[19].

La politica della volontà sembrava insomma trionfare sull'economia, che invece veniva lasciata in secondo piano. In effetti Lenin non presentò alcun programma economico, né spiegò in che modo i soviet, che costituivano una piccola minoranza, avrebbero potuto costruire il socialismo. L'indomani abbozzò le celebri «Tesi di aprile», in cui teorizzava la transizione immediata verso la rivoluzione socialista e la sostituzione della repubblica parlamentare con il potere dei soviet[20]. Lenin si ispirava al modello della Comune di Parigi: la terra andava nazionalizzata, la burocrazia abolita e sostituita da funzionari eletti e retribuiti con paghe da operai. Il filosofo marxista Aleksandr Bogdanov disse pubblicamente che si trattava del «delirio di un folle». Lenin, a detta di molti, non aveva semplicemente idea di cosa stesse accadendo in Russia. Procedeva controcorrente e gettava tutto al vento, marxismo compreso. O perlomeno è quel che pensavano i menscevichi, e tanti altri insieme a loro. Indubbiamente, però, Trockij ebbe ragione a scrivere in un secondo momento: «In assenza di Lenin e mia, non ci sarebbe stata Rivoluzione d'ottobre»[21]. A proposito di «necessità storica»: in che modo la teoria di Marx avrebbe potuto spiegare tutto ciò?

Il ritorno di Lenin in Russia, dunque, aprí il campo a una strategia del tutto nuova. Certi bolscevichi come Lev Kamenev (1886-1936) si chiedevano in che modo la rivoluzione borghese poteva essere realizzata se nel paese c'era una borghesia a malapena all'altezza del compito. Iosif Stalin e Grigorij Zinov′ev (1883-1936) aderirono alla visione di Lenin solo pochi giorni dopo, quando una riunione del partito decise il trasferimento immediato delle prerogative dello Stato ai soviet, il cui potere era secondo Lenin «dello *stesso* tipo di quello della Comune di Parigi del 1871», insomma della marxiana dittatura del proletariato[22]. Per lui la Russia era «il paese che ha donato al mondo Karl Marx»[23]. Un'idea che in effetti non

contraddiceva a priori un certo modo di leggere Marx, come ha sostenuto Trockij. Tuttavia, come è stato fatto notare, già nel 1905 Lenin aveva affermato che le organizzazioni apartitiche come i soviet sarebbero state «superflue» se «il lavoro […] fra le masse» fosse stato «adeguatamente e ampiamente organizzato»[24].

La storia aveva spinto al centro della scena lo sfortunato Kerenskij, il quale però non conosceva le battute della pièce né sapeva che quella in corso era in realtà una tragedia. Stretto fra il crollo del fronte occidentale e i disordini rivoluzionari in Russia, il Governo provvisorio colò a picco. Kerensky fece ben poco per accontentare le richieste di pace, terra e partecipazione che provenivano dai lavoratori, e si concentrò invece sulla repressione di chi cercava di spingere il paese verso la rivoluzione. Dopo un tentativo di insurrezione che ebbe luogo il 16 e 17 luglio, il governo di Kerenskij reagí. Centinaia di bolscevichi furono imprigionati, inclusi Trockij e Kamenev. Lenin si nascose. In settembre il generale Kornilov marciò su Pietrogrado tentando un colpo di stato e venne pure lui arrestato. Il suo gesto spinse però molti indecisi e simpatizzanti dei menscevichi a schierarsi dalla parte dei bolscevichi. Kerenskij perse moltissimo consenso continuando a sostenere i Kadets, che a loro vota supportavano Kornilov. Ulteriori intoppi sul versante militare e piú in generale lo sfinimento della guerra spinsero altri ancora nella stessa direzione. Le grida «potere ai soviet!» finirono con il coprire le sempre piú deboli proteste di Kerenskij.

Al I Congresso dei soviet, nel giugno del 1917, i bolscevichi avevano solo 105 delegati su 800. Ma già al II Congresso, in autunno, conquistarono la maggioranza: 390 su 649. Un nuovo governo di coalizione fu formato da Kerenskij, anche se ormai i menscevichi e i moderati social-rivoluzionari portavano lo stigma dell'alleanza con le classi possidenti. Anche per i bolscevichi il suo era semplicemente un governo borghese. Plechanov pensava invece che Kerenskij mirasse ragionevolmente al compromesso, alla moderazione e alla diminuzione delle contrapposizioni di classe. Secondo lui Lenin non teneva per nulla conto dello stato dell'economia russa e privilegiava invece una logica golpista. Bisognava perciò evitare a tutti i costi un colpo di stato bolscevico, che sarebbe risultato prematuro e «utopistico».

E fu proprio al grido di «potere ai Soviet» che Lenin organizzò il colpo di stato del 6 e 7 novembre. Per gli operai i soviet – molti dei quali erano

ancora diretti da socialisti moderati – incarnavano la democrazia di fabbrica, il «controllo della forza lavoro sulla produzione», la fine della tirannia dei proprietari terrieri nelle campagne e il rifiuto dell'autocrazia zarista e del dispotismo capitalista. La sera del 7 novembre le Guardie Rosse sequestrarono il Palazzo d'Inverno a Pietrogrado, sede del Governo provvisorio. Le Guardie Rosse erano guidate dal Comitato militare rivoluzionario del soviet di Pietrogrado, il cui ministro delle Finanze era un impiegato di banca, mentre il ministro del Commercio era uno storico. Una folla di uomini dalla barba incolta, dall'aspetto insonne, avvolti dal fumo del tabacco – ma c'era anche qualche donna –, si radunò presso l'ex scuola femminile d'élite Smolny: erano i dirigenti bolscevichi. Kerenskij fu costretto a fuggire ma quasi tutti i suoi ministri vennero arrestati all'interno del Palazzo d'Inverno. «Pane, pace, terra» fu lo slogan che campeggiava sui giornali bolscevichi del 7 novembre, mentre Trockij prometteva «un esperimento unico nella storia: stiamo ponendo le basi di un potere che non avrà altra mira se non quella di soddisfare i bisogni dei soldati, degli operai e dei contadini»[25].

Giovedí 8 novembre, nel bel mezzo di un tumulto epocale, centinaia di migliaia di persone si recarono a lavorare come sempre, sperando di riuscire a sbarcare il lunario. Lenin fu il protagonista indiscusso di quella giornata. Il giornalista americano John Reed lo vide cosí: «Una figura piccola e tarchiata, dalla grossa testa calva e rotonda piantata fra le spalle; gli occhi piccoli, il naso camuso, la bocca larga e generosa, le gote cascanti», vestito dimessamente ma rasato, «incolore, privo di umore, inflessibile e freddo», eppure dotato della «piú grande audacia intellettuale». Lenin annunciò l'avvento dell'«era della rivoluzione sociale» e profetizzò la rivoluzione mondiale: «mille semplici volti lo guardavano con assorta adorazione»[26]. A tarda sera risuonò l'*Internazionale*. Poco tempo dopo si procedette all'abolizione della proprietà privata delle terre appartenenti ai proprietari (non ai contadini) e dell'impiego di manodopera. Il programma in questione era in gran parte mutuato dai social-rivoluzionari, che miravano appunto alla «socializzazione della terra», ossia all'istituzione di una proprietà comune i cui diritti d'uso fossero garantiti individualmente e collettivamente: a un certo punto i contadini avrebbero aderito spontaneamente alle imprese collettive, richiamati «dall'intrinseca attrattiva della società collettivista». Il programma di Lenin, però, puntava sulla

«coltivazione congiunta in grandi fattorie modello»: uno schema che dopo l'interruzione della Nep, la «Nuova politica economica» (1921-28), sarebbe stato ripreso da Stalin[27].

Nel frattempo la coalizione rivoluzionaria incominciò a dissolversi. Alle elezioni di dicembre i bolscevichi ottennero meno preferenze dei social-rivoluzionari – i primi si attestarono al 24 per cento mentre i secondi al 38 per cento –, e subito dopo, nel gennaio del 1918, Lenin sciolse l'Assemblea costituente con un ulteriore colpo di mano. Al governo c'era ormai il nuovo Sovnarkom o Consiglio dei commissari del popolo, presieduto dallo stesso Lenin, che nelle *Tesi sull'Assemblea costituente* del dicembre 1917 affermò: «la repubblica dei soviet è una forma di democrazia piú elevata di una comune repubblica borghese che abbia un'Assemblea costituente»[28]. Il paese si spaccò, molte divisioni militari si schierarono con i bolscevichi mentre gli ufficiali sostennero Kerenskij. Oltre al nuovo governo Lenin presiedeva anche il Politburo del partito e il Comitato centrale. Ormai l'inverno si avvicinava minaccioso, la guerra andava sempre peggio e il paese era in preda alla fame. Dappertutto spuntavano nuovi soviet, nelle cui mani il nuovo governo concentrò rapidamente tutti i poteri locali, incluso il diritto di imporre tasse.

Già qualcuno, però, denunciò a chiare lettere che quella dei soviet non era «un'autorità democratica» ma «una dittatura contro il proletariato»[29]. Secondo Vera Zasulič, che in quel momento era schierata dalla parte dei menscevichi, il colpo di stato bolscevico stravolgeva il marxismo perché non concedeva il tempo necessario a far emergere un'adeguata coscienza politica nell'interregno tra la rivoluzione borghese e quella proletaria[30]. Altre cose, invece, facevano ben sperare. Tra le prime riforme introdotte dai bolscevichi ci fu la giornata di lavoro di otto ore: una prima assoluta in tutto il mondo. Nei primi tempi il processo di nazionalizzazione delle fabbriche restò relativamente circoscritto: secondo Lenin nel paese c'era «una sorta di capitalismo di stato». Nel giugno del 1918 la nazionalizzazione fu infine applicata alla maggior parte delle grandi industrie. Un mese dopo lo zar e la sua famiglia vennero fucilati e insieme a loro il medico, l'infermiere, dei servi e due cani (un terzo, «Gioia», sopravvisse all'eccidio). La mancanza di carburante, cibo e materie prime rese quasi inevitabile la militarizzazione del lavoro – «coercizione proletaria», come la definí Bucharin[31]. Il controllo operaio delle fabbriche cedette cosí il posto a una disciplina ferrea

e al lavoro obbligatorio, spesso posto sotto la sorveglianza dell'esercito[32]. Durante la guerra civile (1917-22) Lenin fu costretto ad ammettere che il «comunismo di guerra» (1918-21), con le sue requisizioni obbligatorie di cereali – che fecero esplodere centinaia di rivolte tra i contadini –, ben poco aveva a che fare con tutto quello che si era detto fino a quel momento della transizione verso il socialismo.

All'inizio il nuovo e inebriante spirito dell'uguaglianza rivoluzionaria fece rapidamente presa nel paese. In certi casi i sorveglianti vennero espulsi dalle fabbriche; gli ingegneri furono costretti a calarsi nelle buche delle miniere per saggiare in prima persona cosa significava lavorare col piccone, mentre i minatori andavano a sedersi alle scrivanie dei dirigenti. Gli operai crearono dei comitati di fabbrica eletti con suffragio universale per portare avanti la gestione delle officine. Furono in molti a chiedere un'ulteriore diminuzione dell'orario di lavoro e degli aumenti salariali sostanziali. Nei ristoranti venivano esposti cartelli del tipo: «Il fatto che un uomo debba guadagnarsi da vivere facendo il cameriere non ti autorizza a insultarlo dandogli una mancia»[33]. Negli hotel il personale invitava gli ospiti a lucidarsi le scarpe da soli[34]. Costosi oggetti quali corsetti, collari per cani e parrucche – simboli del lusso del vecchio regime – divennero all'improvviso superflui e persino pericolosi da ostentare. Le tipiche maniere delle classi superiori, come per esempio il baciamano, caddero rapidamente in disuso (sarebbero comunque ricomparse negli anni Venti.) Le ragazze di famiglia benestante restavano di stucco quando i conducenti dei tram le chiamavano «compagne». Come disse la comunista tedesca Rosa Meyer-Leviné, «essere chiamata "signora" era ormai praticamente un insulto»[35]. I saccheggi erano tenuti a stento sotto controllo e i furti violenti divennero estremamente comuni; i cittadini borghesi – l'«ex popolo», come si diceva in maniera minacciosa – furono alleggeriti di pellicce, scarpe, portafogli e molto altro.

Un'insaziabile sete di sapere produsse una marea di opuscoli e giornali le cui tirature si esaurivano spesso in pochissimo tempo. Lo zarismo aveva imposto alla popolazione un silenzio quasi monacale sulla politica. Ora invece milioni di persone erano smaniose di prendere la parola, anche se ciò che volevano piú di ogni altra cosa, notò un osservatore americano, era la libertà, «Svoboda»: libertà per i contadini, gli operai, i soldati, gli ebrei, le donne[36]. Ogni angolo di strada si trasformò in una tribuna pubblica e la

Russia divenne un «regno della parola»: alla minima occasione gli operai lasciavano gli attrezzi e discutevano le ultime decisioni di Lenin o dei soviet[37]. Tale libertà, però, durò ben poco. A fine novembre 1917 la maggior parte delle pubblicazioni non bolsceviche furono ostacolate. Lenin ordinò il sequestro delle scorte di carta; all'inizio aveva promesso che tutti i partiti avrebbero potuto servirsi delle tipografie, ma ciò non accadde mai. Queste disposizioni – fu detto in maniera pretestuosa – erano «temporanee», «straordinarie». Ma in linea di principio tutti i periodici «borghesi» furono vietati e i bolscevichi restarono gli unici a poter stampare e pubblicare.

Dopo la presa del Palazzo d'Inverno, a Pietrogrado ci fu fu una vera e propria orgia di ubriachezza che durò diversi giorni. Divisione dopo divisione, i soldati si lanciarono in una singolare battaglia che proseguí nelle cantine degli zar: fu necessario distruggere migliaia di bottiglie a colpi di mitragliatrice nonché vietare la produzione e la vendita di alcolici. Insomma per una buona metà di quei «dieci giorni che fecero tremare il mondo» – come disse il piú celebre cronista della rivoluzione, John Reed – tantissimi furono gli agitatori completamente sbronzi[38]. Eppure nonostante l'ubriachezza riuscirono ad avere la meglio.

Ma se Pietrogrado poteva considerarsi presa, che cosa ne era del resto del paese? Questa città era per molti versi una sorta di enclave europea, culturalmente parlando non faceva davvero parte della «Madre Russia», che invece distava anni luce dall'immagine del paese in piena fase capitalista descritto da Marx: un modello in cui la compresenza di ricchezza e produzione socializzata annunciava il crollo finale dell'intero sistema. Difatti, come molti sottolineavano all'epoca, i servi erano stati emancipati solo nel 1861. Da quel momento in poi nella Russia europea le condizioni dei contadini si erano effettivamente degradate, perlopiú a causa della privatizzazione di tantissime terre che in precedenza erano state comuni. Molti di loro erano indebitati e continuavano a essere oppressi dai proprietari terrieri, che esportavano grandi quantità di grano anche in quei distretti in cui si faceva la fame. Oltre un terzo delle terre era di proprietà dello zar o della sua famiglia, dei ministri o della Chiesa. Una percentuale piú o meno simile apparteneva invece alle comuni contadine, che rappresentavano circa l'80 per cento della popolazione. Per i bolscevichi fu

fin troppo facile far leva sullo slogan di guerra «Pane, pace, terra». Nel novembre 1917 la rivoluzione agraria era ormai stata avviata nelle province e spesso i nuovi soviet si limitarono a rilevare le sedi occupate in precedenza dalle comuni o *mir*[39].

L'impero russo si era formato in gran parte solo nel corso degli ultimi due secoli e includeva centinaia di nazionalità e gruppi etnici. Nel 1913, discutendo la questione nazionale, Lenin si era opposto alla secessione e aveva affermato che «i marxisti, naturalmente, sono ostili alla federazione e alla decentralizzazione», poiché «il capitalismo, per il suo sviluppo, esige degli stati il piú possibile vasti e centralizzati»[40]. Ormai Lenin sosteneva – in maniera contraddittoria, sembrerebbe – il diritto di ciascun paese all'autodeterminazione e mirava a combattere il «veleno del nazionalismo grande-russo»: le frontiere dovevano essere determinate «dal volere del popolo»[41]. Nel dicembre 1917 la Finlandia divenne indipendente. Venne poi il turno dell'Ucraina, agli inizi del 1918: qui gli anarchici guidati da Nestor Machno cercarono di creare una repubblica e garantire la libertà di stampa e autogoverno, lottando sia contro i «Rossi» sia contro i «Bianchi» antibolscevichi. Lenin pensò addirittura di permettere a Machno di tenersi una parte del paese, a guisa di esperimento sociale.

In altre aree della Russia le riforme procedettero a ritmo sostenuto. Fu concessa la libertà religiosa e, fatto forse ancor piú degno di nota, nel marzo 1918 venne firmata la pace con la Germania e con gli altri imperi centrali. Le terre furono distribuite come proprietà pubbliche inalienabili e fu vietata l'assunzione di manodopera. Un decreto sul controllo del lavoro abolí il segreto commerciale e attribuí il compito di coordinare l'attività industriale a un soviet che stabiliva l'entità della produzione in funzione dei bisogni della comunità e fissava il prezzo delle merci a partire dai costi di produzione. Gli stipendi governativi non dovevano superare i 500 rubli mensili, che corrispondevano al salario medio di un operaio qualificato (circa 50 dollari dell'epoca o 1000 dollari del 2018), mentre 100 rubli supplementari erano attribuiti per ogni figlio a carico – si dice addirittura che Lenin si lamentò perché il suo stipendio di capo di Stato era stato portato a 800 rubli. Il lavoro notturno di donne e bambini fu proibito e venne imposto un tetto massimo di quarantotto ore di lavoro settimanali, con l'obiettivo di arrivare a sei ore giornaliere e uniformare i salari. Vennero introdotte delle protezioni sociali per la malattia e la

disoccupazione. I titoli furono aboliti e sostituiti da un unico appellativo, quello di «compagno» (*tovarišč*). Tutto ciò era in linea con le proposte del *Manifesto* del 1848 e della Comune del 1871. In fondo si trattava della «socialdemocrazia» cosí come l'avevano perlopiú intesa i socialisti del XIX secolo. O almeno cosí sembrava.

Il corso politico della rivoluzione fu in parte dettato dalle decisioni di Lenin, in parte dagli eventi. Ma come si svilupparono questi ultimi? Il problema fondamentale era naturalmente quello del potere. Secondo alcuni Lenin non pensò mai che i soviet dovessero davvero agire come parlamenti operai o servire da strumento per bilanciare un qualsivoglia governo, come ritenevano invece certe frange social-rivoluzionarie, menscevíche e anarchiche. Al suo arrivo a Pietrogrado nell'aprile del 1917 Lenin aveva detto senza troppi giri di parole che «non ci possono essere due poteri in uno stato», e in quel frangente si riferiva ai soviet e al Governo provvisorio[42]. Lo stesso principio sarebbe valso però dopo la rivoluzione. In molti hanno sottolineato le affinità tra Lenin e il blanquismo. Nell'opuscolo del 1902 intitolato *Che fare?* egli sostenne la necessità di un nuovo partito marxista in Russia, elogiando Tkačëv e la sua difesa del terrore di massa. Allo scoppio della rivoluzione la riflessione di Lenin mostrò le prime avvisaglie di una strategia cospirativa che era sensibilmente in contrasto con il marxismo ortodosso (come abbiamo visto Marx aveva distinto tra strategie adatte alle società democratiche e strategie adatte ai dispotismi). Nonostante ciò è stato detto che Lenin non era un blanquista, in quanto pensava che le rivoluzioni scaturivano necessariamente dalle condizioni storiche e non potevano essere provocate in qualsiasi momento da una cospirazione, e che il partito doveva essere strettamente legato ai movimenti di massa proletari[43]. Queste idee erano state sviluppate da Lenin sulla rivista «Iskra» («La scintilla»), di cui fu cofondatore a Londra.

Al congresso del Partito operaio socialdemocratico russo del 1903, a Bruxelles, Lenin aveva ribadito che il partito doveva andare verso «il maggior centralismo possibile», sostenendo il diritto del Comitato centrale di porre un veto sulle decisioni locali. Martov criticò l'«ipertrofia centralista» di questa posizione, che per gran parte dei compagni di Lenin non costituiva però un problema[44]. Nel 1903 Lenin ruppe con i menscevichi

e l'anno seguente, nello scritto *Un passo avanti e due indietro*, bollò gli avversari come opportunisti. Il «centralismo democratico» divenne il piú importante contributo di Lenin alla teoria marxista e – insieme alla «disciplina» – il principio organizzativo per eccellenza della lotta del partito con l'autocrazia. Non a caso nel 1920 il II Congresso della Seconda Internazionale avrebbe statuito che mentre le «cellule superiori» del partito dovevano essere sempre elette da quelle «inferiori», le direttive delle prime avevano comunque un «carattere vincolante ed essenziale»[45]. Secondo alcuni fu proprio il centralismo leninista a portare alla creazione di ciò che ho definito altrove una «carcerotopia», ossia una sorta di stato-prigione[46].

Nel 1905 Lenin si era atteggiato a democratico radicale marxista. Ma per lui la democrazia era solo una tappa sulla strada che porta al socialismo: nella prima fase della rivoluzione, quella borghese, era inevitabile che vi fosse una «dittatura democratica, non socialista». Altrove affermò invece che la «repubblica democratica» era un obiettivo piccolo-borghese, contrapponendo a essa la «dittatura democratica rivoluzionaria del proletariato e dei contadini». Lenin distingueva fra dittatura di un solo individuo – alla quale Marx, ricordava lui stesso, si era sempre opposto – e dittatura di classe, che non comportava «l'assenza di ogni libertà e di ogni garanzia democratica, l'arbitrio generalizzato, l'abuso generalizzato del potere nell'interesse personale del dittatore»[47]. Ma Lenin sostenne pure, e senza troppi giri di parole, la «regola ferrea» (o d'acciaio che dir si voglia) del mettere «la baionetta all'ordine del giorno», come aveva detto Marx[48], che dava un senso alla «parola d'ordine della dittatura»[49]. A partire dal 1907 non smise di ripetere che i bolscevichi dovevano essere dei rivoluzionari di professione, e cosí facendo dimostrò secondo alcuni commentatori di nutrire una diffidenza di principio nei confronti delle masse. Questa idea di avanguardia, oltre al «centralismo democratico», fu il suo contributo piú originale al marxismo. Un punto sul quale non era però d'accordo Trockij, che come i menscevichi voleva un partito piú ampio. Alcuni critici come Vera Zasulič pensavano che Lenin confondeva il «partito» con l'«organizzazione». Quest'ultima implicava la presenza di una rigida gerarchia che escludeva chi la pensava diversamente. È per questo, secondo Zasulič, che egli insisteva sul concetto di «organizzazione»: ciò gli permetteva di esercitare un controllo sui membri del partito[50].

Lenin aveva però altre priorità. Nello scritto *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica* (1905), oltre a promuovere la rivoluzione borghese, «*assolutamente* necessaria nell'interesse del proletariato»[51], propose un'alleanza tra operai e contadini che a suo dire avrebbe spinto i contadini piú poveri a rivoltarsi contro i piú ricchi. I marxisti pensavano però che l'ammirazione di Lenin per Tkačëv e il suo sostegno alla riforma agraria facessero di lui un traditore del marxismo. Quanto alla questione contadina, tutte la terre dovevano essere nazionalizzate e le grandi proprietà trasformate in fattorie modello. L'attività privata di aratura dei terreni poteva andare avanti, ma Lenin era dell'idea che la piccola produzione agricola su piccola scala non fosse efficiente. Nel 1914 scrisse (citando Engels) che una volta al potere i bolscevichi non avrebbero neanche pensato di «espropriare violentemente […] i piccoli contadini». Nel 1918 condannò la «nazionalizzazione della terra» come «parola d'ordine *conseguente della borghesia*» e sostenne che era anche il punto di vista di Marx[52]. A partire dall'agosto del 1918 il partito cominciò a parlare piuttosto di «socializzazione», offrendo cosí ai contadini la libertà di disporre delle terre. Ma a prescindere da ciò che Lenin dichiarava di volta in volta sulla questione, il suo obiettivo primario restò la creazione di fattorie collettive. Lenin si occupò da vicino del problema della mancanza di controllo da parte del partito sulla gestione operaia delle fabbriche, che in quegli anni era già stata avviata a Pietrogrado; altrettanto fece con la questione delle terre, sulla quale puntava a ottenere un supporto analogo. Disse pure che la rivoluzione sarebbe stata esportata in Europa e che ciò avrebbe dato un po' di tregua alla Russia, anche se per altri versi pensava che difficilmente una rivoluzione europea avrebbe potuto davvero avere successo. Punto sul quale Trockij era d'accordo.

Nella primavera del 1917 esortò il partito ad approfittare subito «della relativa libertà del nuovo regime»[53], perché «fra tutti i paesi belligeranti la Russia è *oggi* il paese piú libero del mondo»[54]. E introdusse la parola d'ordine «potere ai Soviet», formula che intendeva la democrazia diretta come «una trasformazione radicale di tutto il vecchio apparato statale»[55]. Lenin pensava che in una situazione di «dualismo del potere» – i soviet erano l'analogo della «dittatura» borghese di Kerenskij – sarebbe stato possibile dar vita a una dittatura rivoluzionaria sul modello della Comune di

Parigi: tale dittatura avrebbe contato su una burocrazia elettiva, soggetta a revoca e retribuita con stipendi da operai, mentre l'esercito e la polizia sarebbero stati sostituiti da operai armati. In tal senso Lenin si sforzò di leggere correttamente Marx: «noi non siamo dei blanquisti, non vogliamo la presa del potere da parte di una minoranza» [56]. L'obiettivo a cui puntavano i bolscevichi si trovava oltre la democrazia, e nell'aprile del 1917 affermò che il regime stava già cessando di essere una «democrazia», nella misura in cui quest'ultima era intesa come «sovranità del popolo, e il popolo armato non può esercitare la sovranità su sé stesso». Quando si rifletteva sul Partito comunista, secondo lui, «la parola democrazia» era «scientificamente sbagliata» [57]. Nel settembre di quello stesso anno esortò nuovamente all'«insurrezione»: un «nuovo *tipo* di apparato statale» avrebbe accompagnato la transizione dal capitalismo al socialismo. Nell'opuscolo *Stato e rivoluzione*, scritto tra l'agosto e il settembre 1917 (ma pubblicato nel 1918), affermò invece che la dittatura del proletariato avrebbe spianato la strada al comunismo: «soltanto allora diventa possibile e si attua una democrazia realmente completa […]. Soltanto allora la democrazia comincia a estinguersi». La democrazia era solo una «fase» tra le altre del cammino verso il comunismo. Si basava su un'«uguaglianza formale» e nella «fase superiore della società comunista» sarebbe stata superata da un'«uguaglianza reale», da un'«uguaglianza di lavoro e salario» [58].

Difatti a ispirare *Stato e rivoluzione* – che sarebbe diventato un punto di riferimento per le future generazioni di marxisti [59] – fu soprattutto Friedrich Engels. Laddove si dava «inconciliabilità degli antagonismi di classe», secondo Lenin, il potere dello Stato consisteva in una mera «organizzazione della violenza destinata a reprimere una certa classe». Il suffragio universale era considerato un semplice «strumento di dominio della borghesia» che non rifletteva necessariamente «la volontà della maggioranza dei lavoratori», anche se in una dittatura del proletariato avrebbe potuto essere usato per sbarazzarsi dei capitalisti. Uno «stato borghese senza borghesia» poteva dunque esserci anche nel comunismo. Lenin sottolineava che la democrazia non si identificava con la «sottomissione pacifica della minoranza alla maggioranza» ma era, piuttosto, «*uno Stato* che riconosce la sottomissione della minoranza alla maggioranza» e lascia aperta la questione del voto e del modo in cui il partito viene scelto. L'ambiguo riferimento al «superamento della

democrazia» nello «Stato democratico-repubblicano», ossia borghese, tendeva a svalutare gli argomenti a favore della legittimità del voto e della revoca dei mandati; rinviava altresí alla «repressione con la forza, vale a dire dalla democrazia, degli sfruttatori, degli oppressori del popolo: tale è la trasformazione che subisce la democrazia nella *transizione* dal capitalismo al comunismo». Qui, ancora una volta, il modello a cui Lenin si riferiva (perlomeno in teoria) era quello della Comune di Parigi, pur ragionando in chiave centralista e non federalista. In ogni caso lo Stato proletario «o semi-Stato» della fase intermedia si sarebbe in definitiva «estinto», secondo la celebre espressione di Engels[60]: «gli uomini *si abituano* a poco a poco a osservare le regole elementari della convivenza sociale, da tutte conosciute da secoli, ripetute da millenni da tutti i comandamenti, a osservarle senza violenza, senza costrizione, senza sottomissione, *senza* quello *speciale apparato* di costrizione che si chiama Stato». Senza coercizione, gli Stati come tali erano semplicemente destinati a scomparire. La loro burocrazia «parassitaria» sarebbe stata sostituita da un sistema di controllo e amministrazione accessibile a tutti: «una situazione in cui *tutti* […] diventino temporaneamente dei “burocrati” e quindi *nessuno* possa diventare un burocrate»[61]. Lenin pensava che i «tecnici di ogni specie e di ogni grado» avrebbero continuato a esistere e ribadí, d’accordo con Engels, che «una certa subordinazione, e quindi […] una certa autorità o un certo potere» erano inevitabili. Ma era convinto che «questi signori che lavorano oggi agli ordini dei capitalisti, lavoreranno ancor meglio agli ordini degli operai armati»[62]. Nel maggio del 1918 dovette riconoscere che alcune figure di esperti giustificavano dei salari alti, anche se si trattava di un «compromesso» temporaneo. È evidente che su questo punto bisognava farsi strada improvvisando: Lenin osservò che Marx «non si era legato le mani – né le aveva legate ai futuri artefici della rivoluzione socialista – per quanto riguarda le forme, i procedimenti, i metodi della rivoluzione»[63]. C’è chi ne ha concluso che ormai «Lenin non era piú marxista»[64]. Di certo nella sua riflessione mancava una teoria delle istituzioni politiche[65].

Nel celebre scritto *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky* (1918) affermò che la dittatura del proletariato era «compatibile con il rispetto piú rigoroso della democrazia». Tutte le forme dello Stato borghese, dalla monarchica alla repubblicana, erano semplici varianti della «dittatura borghese». Lenin accusava Kautsky di ridurre Marx a un «liberale volgare»

e di aver «travisato completamente» la sua dottrina, poiché aveva rinnegato la necessità della dittatura proletaria, che era «un potere conquistato e sostenuto dalla violenza del proletariato contro la borghesia e non vincolato da alcuna legge». La «democrazia pura» andava infranta solo per negare l'uguaglianza e la libertà delle classi sfruttatrici, dei proprietari terrieri e dei capitalisti. Tutto ciò era necessario per giungere all'«abolizione delle classi». «E che cosa sono le classi?» – si legge in un intervento del 1920: «ciò che permette a una parte della società di appropriarsi del lavoro dell'altra parte»[66].

Ciò che Lenin intendeva per «democrazia», insomma, aveva ben poco a che fare con una forma di governo o con il voto, e ancor meno con il gioco di pesi e contrappesi tipico del potere esecutivo. «Democrazia» voleva dire essenzialmente che i lavoratori erano coinvolti di fatto nell'amministrazione e che il governo ne rappresentava gli interessi di classe. Motivo per cui non erano necessari altri partiti politici. All'inizio del 1918, dopo la repressione dei partiti «borghesi» e dei menscevichi, sulla scena restarono solo i bolscevichi e i social-rivoluzionari di sinistra o estrema sinistra. Il crollo di quest'ultimo partito, dopo la fallimentare rivolta contro i bolscevichi dell'estate successiva, precluse la possibilità di una rappresentanza contadina indipendente. Secondo un testimone dell'epoca in Russia restava solo «una dittatura esercitata sul proletariato e sul resto del popolo dal partito bolscevico, o meglio dal suo Comitato centrale»[67]. A questo punto fu persino possibile giustificare, anche solo in maniera rapsodica, la dittatura di un solo individuo. Nel marzo 1918, per esempio, Lenin dichiarò di non vedere «la minima contraddizione» «tra il democratismo sovietico e il potere dittatoriale di singoli individui […] Come si fa a garantire la piú rigorosa unità del volere? Con la sottomissione del volere di migliaia di uomini al volere di uno solo»[68].

In linea di principio, però, il controllo operaio, introdotto nel 1917, procedeva. Quando nel gennaio 1918 la Russia divenne una Repubblica di soviet, Lenin disse che «tutto il potere statale, centrale e locale appartiene a questi soviet», senza fare il minimo riferimento al partito[69]. Una finzione che però non poteva durare, dato che in virtú di questa logica anche gli altri organismi di potere avrebbero dovuto essere soppressi. Nel 1917 si proclamò che i sindacati costituivano il fondamento del controllo operaio. Nel gennaio del 1918 fu però deciso che essi non potevano essere

indipendenti ma che andavano «inevitabilmente trasformati in organi dello stato socialista»[70]. Nel giugno del 1918 il controllo operaio nelle fabbriche fu accantonato e si ritornò alla direzione individuale. La «disciplina di ferro» fu imposta nei luoghi di lavoro, non senza resistenze[71]. Insomma, la campana a morto dell'autonomia sindacale stava per suonare. Questo processo di «governamentazione» delle rappresentanze dei lavoratori fu attuato sotto la guida di Trockij dal gennaio del 1919: i sindacati si videro attribuire essenzialmente il compito di militarizzare la forza lavoro. Negli anni del «comunismo di guerra» (1918-21) divenne ormai chiaro che gli operai erano lungi dall'essere soddisfatti dell'operato dei bolscevichi, e fu anche per questo che Lenin impose ai soviet la dittatura del partito. Il IX Congresso del Partito comunista russo (1920) cancellò definitivamente l'autonomia sindacale e il controllo operaio. Nel biennio 1920-21 l'opposizione a questa politica dei bolscevichi fu guidata dall'agguerrita militante femminista Aleksandra Kollontaj (1872-1952). Ferocemente attaccata da Lenin, Kollontaj venne senza dubbio risparmiata solo perché inviata all'estero in missione diplomatica, nel 1923. L'«Opposizione operaia», come venne chiamata, si rifaceva agli ideali del 1917; lottava contro il crescente potere del partito e dello Stato, esigeva che i dirigenti sindacali e i funzionari del partito fossero eletti liberamente e rivendicava il controllo dei sindacati sull'economia[72].

Sui sindacati, però, Lenin disse senza mezzi termini che «la dittatura viene esercitata dal proletariato organizzato nei Soviet»[73] e che era fuori discussione qualsivoglia condivisione del potere. Intanto il partito consolidava rapidamente la sua posizione. La burocrazia – «marmaglia sovietica», la definí Lenin[74] – cominciò a proliferare nonostante gli stipendi non potessero superare il «limite massimo comunista», che corrispondeva al salario di un operaio qualificato. A dispetto della celebre affermazione secondo cui anche un cuoco avrebbe potuto far parte della burocrazia [cfr. *infra*, parte I, cap. IV], che spesso gli viene attribuita, Lenin scrisse: «non siamo degli utopisti. Sappiamo che una cuoca o un manovale qualunque non sono in grado di partecipare subito all'amministrazione dello Stato». E ribadí la necessità che «tutti i lavoratori, tutti i poveri» cominciassero un «*tirocinio* nell'amministrazione dello Stato»[75]. Nel 1921 riconobbe però che si trattava di una «fiaba»[76].

Verso la fine del 1920 il progressivo spegnersi della guerra civile fece sperare che la repressione degli oppositori si sarebbe affievolita. Quando si formò l'Unione delle repubbliche socialiste sovietiche, nel 1922, il potere del partito fu concentrato in un «Politburo» composto da cinque membri – che in seguito sarebbero diventati sette e poi ancora nove. Lenin si oppose con determinazione al diritto di critica all'interno del partito. Già anni prima, in *Che fare?*, aveva denunciato la «libertà di critica» nel partito come «libertà di introdurre nel socialismo le idee e gli uomini della borghesia». E in *Un passo avanti e due indietro* la disprezzata «mentalità dell'intellettuale borghese, pronto soltanto a riconoscere platonicamente i rapporti organizzativi» – o l'«autonomismo»: una frecciata a Plechanov –, era stata contrapposta al «centralismo»[77]. Lenin non cambiò mai idea sulla questione. Nel marzo 1920 dichiarò che era necessario «far scomparire dalla faccia della terra ogni traccia […] della politica dei menscevichi e dei social-rivoluzionari che parlano di diritti individuali». Disse a piú riprese che i menscevichi rappresentavano la peggiore minaccia al potere bolscevico, mentre Trockij bollò come «menscevismo» ogni forma di opposizione[78].

Nel febbraio 1921 venne destituito il governo menscevico della Georgia, che nel maggio 1918 aveva proclamato l'indipendenza, mentre il paese fu invaso dall'Armata Rossa. Poco dopo il partito menscevico, che aveva chiesto l'abolizione della Čeka, la nuova polizia politica, fu messo fuori legge. Lenin concesse l'esilio ad alcuni eminenti esponenti menscevichi e anarchici. Ma a questo punto, ormai, i limiti all'interno dei quali poteva muoversi l'«opposizione» erano stati chiaramente fissati. «Formare tra di noi gruppi diversi (specie in vista di un congresso) è ovviamente permesso (come sono permessi i sondaggi in vista delle votazioni)», disse Lenin, pur aggiungendo che ciò andava comunque «fatto entro i limiti del comunismo». Ai membri del partito fu detto che «qualsivoglia lusso ci siamo potuti concedere in termini di discussione – a torto o a ragione – nel passato, oggi dobbiamo riconoscere che abbiamo bisogno della maggiore armonia e unità possibili». La libertà di stampa era solo la «libertà dell'organizzazione politica borghese e dei suoi piú fedeli servitori – i menscevichi e i social-rivoluzionari […]; la libertà di stampa sta dalla parte del nemico di classe»[79]. Si è detto che fu soprattutto il modo in cui Lenin gestí il problema dell'opposizione a generare l'autoritarismo sovietico;

difatti a rappresentare gli interessi della classe operaia c'erano ormai solo lui e il partito, mentre tutto ciò che si opponeva a loro o che differiva dal loro punto di vista veniva automaticamente bollato come ostile, sbagliato, scorretto o «borghese», e doveva dunque essere debellato [80]. Nel 1918, nella sua polemica con Kautsky, Lenin scrisse che «il concetto di "opposizione" riguarda la lotta pacifica e puramente parlamentare» [81]. Nel 1922-23 contemplò la possibilità di dare allo stato maggiore libertà dal partito, ma alla fine abbandonò questa idea perché ciò avrebbe potuto minare fatalmente il fragile equilibrio di potere creato dai bolscevichi [82]. Ciò non gli impedí di annunciare che quella dell'Urss era la società piú libera del mondo, perché il partito rappresentava molto meglio il popolo di quanto non facessero i governi di altri paesi. Il messaggio di fondo era però chiaro: in linea di principio non era ammessa la minima opposizione.

L'ostilità al dissenso intaccava in teoria le altre branche dello Stato. Con simili premesse, per esempio, l'indipendenza della magistratura diventava impossibile. E difatti nel dicembre 1917 i vecchi tribunali furono sostituiti da un tribunale militare rivoluzionario. Il primo caso trattato fu quello della contessa Sof'ja Vladimirovna Panina, accusata di essersi appropriata indebitamente di circa 93 000 rubli che le erano stati affidati dal governo in qualità di membro del gabinetto di Kerenskij. La corte, composta da due contadini, due operai, due soldati e un presidente – tutti bolscevichi tranne uno –, le impose di restituire la somma e la condannò a essere «esposta al pubblico disprezzo» [83].

Lo spirito di indulgenza dei primi tempi, tuttavia, si dissipò rapidamente. La pena di morte, abolita nel marzo del 1917, venne reintrodotta nel luglio dello stesso anno; dopo le circa trentamila esecuzioni del 1919, fu nuovamente abrogata il 15 gennaio 1920. Ma questa ulteriore tregua durò poco e il 24 maggio venne definitivamente ristabilita. In tantissimi furono fucilati nei giorni successivi all'approvazione del decreto, ma il punto è che ciò accadde ancor prima che esso diventasse effettivo; solo a Pietrogrado furono giustiziate quattrocento persone la notte prima della sua entrata in vigore: un singolare tributo alla legalità. Fu altresí istituito un principio di responsabilità collettiva in base al quale anche i familiari dei detenuti potevano essere arrestati, fucilati o espulsi. A partire dal 1920 i bambini furono incoraggiati a rivelare informazioni sui loro genitori. Con interventi mirati si cominciò inoltre a eliminare dalle biblioteche le opere

«controrivoluzionarie», incluse quelle «sull’Assemblea costituente, sul suffragio universale, sulla repubblica democratica, e cosí via», oltre ai libri sulla religione e a tutta la «letteratura di agitazione che si occupi di questioni che il potere dei Soviet affronta ormai con un approccio diverso dalla prima fase della rivoluzione»[84]. I bibliotecari che conservavano «opere dal contenuto nocivo» rischiavano l’arresto. Fu la moglie di Lenin, Nadežda Krupskaja, a guidare tale campagna, che mise al bando Kant, Schopenhauer, Descartes, Platone, Carlyle, Nietzsche, Spencer e altri ancora. Furono addirittura vietate le liste di libri vietati. E nel giro di pochi anni sarebbero state messe al bando anche molte opere dello stesso Marx, in parte a causa delle sue critiche della politica estera russa.

Una delle piú grandi tragedie di quest’epoca fu la rivolta di Kronštadt del 1921. Fin dal 1904 la base navale di Kronštadt, vicino a San Pietroburgo, era stata un focolaio di malcontento. I marinai di Kronštadt avevano rivestito un ruolo di primo piano – e a lungo celebrato – nella rivoluzione del 1917. Ciò spiega perché nel marzo 1921 resistettero cosí tenacemente. Quando venne alla ribalta la parola d’ordine «potere ai Soviet» – a cui andava però aggiunto «ma non ai partiti» –, l’originario fervore del 1917 si risvegliò. Gli eventi di Kronstad furono innescati da una forte riduzione della già scarsa razione di pane attribuita ai marinai. Unendosi agli scioperi degli operai di Pietrogrado, che protestavano contro i salari da fame, i marinai di Kronštadt cominciarono a fare una serie rivendicazioni dai toni programmatici, simili a quelli dei menscevichi: chiesero la fine delle persecuzioni e del terrore, il ripristino della libertà di parola e di stampa (anche per gli anarchici e i socialisti) e l’indizione di libere elezioni ai soviet. «Il lavoratore è stato trasformato da schiavo del capitalista a schiavo dell’azienda statale»[85], proclamarono i ribelli, che chiesero senza mezzi termini di «abbattere la dittatura e tornare alla democrazia dei consigli». Insomma al centro delle loro rivendicazioni c’era il pluralismo politico – perlomeno un pluralismo politico a sinistra. I ribelli di Kronštadt sostennero inoltre le iniziative dei contadini e le piccole produzioni non basate sull’impiego di manodopera[86]. I social-rivoluzionari appoggiarono la loro lotta nella speranza di ripristinare l’Assemblea costituente, in cui avevano avuto la maggioranza. Ma il Comitato di Kronštadt respinse tale ipotesi per privilegiare un modello di soviet liberi, e dichiarò che il governo nient’altro

era che una semplice somma di «commissariocrazia e plotoni di esecuzione». Attaccò inoltre l'«asservimento morale» provocato dal nuovo regime, che era riuscito a «insinuarsi fin nelle menti degli operai, costringendoli a pensare solo in termini di comunismo»[87]. Lo stesso Comitato rivoluzionario provvisorio dei marinai era in fondo l'incarnazione di quei soviet liberi ed eletti di cui Lenin diffidava talmente e che il menscevico Martov paragonava ora alla Comune di Parigi. I ribelli si definirono addirittura «comunardi». In un momento di franchezza, Lenin confessò: «non vogliono le Guardie Bianche, ma non vogliono nemmeno il nostro potere»[88].

L'insurrezione durò sedici giorni. Il 7 marzo la base navale fu presa d'assalto. Per portare a termine l'operazione, Lenin fece venire delle truppe baschire e kirghise dall'Asia centrale che riteneva piú affidabili, in quanto avevano meno affinità con i ribelli. Trockij, che in passato aveva salutato nei marinai di Kronštadt «l'orgoglio e la gloria della rivoluzione», diresse la repressione e poi condannò le idee «profondamente reazionarie» di una rivolta «controrivoluzionaria» che rappresentava «un pericolo mortale per la dittatura del proletariato»[89]. Addirittura si disse (in maniera erronea) che Trockij ordinò ai suoi uomini di «sparargli come pernici». I marinai di Kronštadt, invece, abolirono la pena di morte e risparmiarono cosí i bolscevichi attorno a loro. Però centinaia di familiari dei ribelli vennero presi in ostaggio e migliaia di sostenitori – tra cui all'incirca cinquemila menscevichi – furono arrestati a Pietrogrado e in altre città. Assediata da cinquantamila soldati, la fortezza cadde infine il 18 marzo. Molti dei diciottomila insorti furono fucilati o spediti nei campi. Fu a questo punto che tanti credenti irriducibili persero la fede. Per alcuni, come l'anarchica Emma Goldman, «l'ultimo filo» che li legava al bolscevismo si era ormai spezzato[90].

Kronštadt segnò la fine del concetto di opposizione legittima nello Stato bolscevico. Al X Congresso del partito, che si tenne a Mosca proprio durante la rivolta, Lenin propose la «completa abolizione del frazionismo»[91]. In genere alle elezioni del Soviet di Mosca i candidati dell'opposizione venivano arrestati oppure insultati e derisi dalla stampa. E quando riuscivano a partecipare alla competizione elettorale il voto pubblico faceva sí che i loro sostenitori venissero presi di mira dagli agenti del governo. Affermando «noi non abbiamo bisogno di discussioni,

compagni; non è questo il tempo!», Lenin intendeva dire che era «molto meglio "discutere con i fucili" che con le tesi dell'opposizione»[92]. Trockij e Bucharin sostennero l'integrazione dei sindacati nello Stato, mentre l'Opposizione operaia chiese che l'organizzazione della produzione fosse affidata agli stessi lavoratori: una «concezione quasi sindacalistica» secondo E. H. Carr. Il congresso decise però che la «deviazione anarchica e sindacalista nel nostro partito» era incompatibile con l'appartenenza a esso[93]. Ordinò lo scioglimento immediato di tutti i gruppi «per realizzare la massima disciplina nel partito e ottenere il massimo di unità eliminando ogni fazionalismo». Secondo alcuni ciò segnò un «momento critico centrale nella storia del partito dal punto di vista organizzativo»[94].

Ben presto altre istituzioni sarebbero andate incontro a un destino analogo. L'autonomia delle università fu abolita nel 1921. Poi venne il turno delle cooperative. Nel 1919 furono arrestati diversi dirigenti del movimento cooperativo russo, le cui strutture furono integrate nei consigli bolscevichi. Nel 1923 Lenin affermò che «una volta che il potere dello Stato è nelle mani della classe operaia […] non resta altro che organizzare la popolazione nelle cooperative» con mezzi di produzione di proprietà dello stato[95]. All'inizio le cooperative reagirono votando, come voleva la procedura, per l'approvazione delle misure imposte dal governo: cosí facendo conservarono una parvenza d'autonomia. Ma questa messinscena non durò a lungo. Organizzazione dopo organizzazione, tutto ciò che incarnava la differenza e l'alternativa finí con l'essere schiacciato dallo Stato, finché non rimase un unico modello: quello di un partito-stato egemonico senza una società civile. Sempre nel 1923, poi, Lenin ribadí che non era necessaria una stampa libera, certamente perché a suo modo di vedere essa avrebbe fatto il gioco della borghesia.

L'anno 1921 fu dunque decisivo per le sorti della rivoluzione. In febbraio vennero repressi diversi scioperi operai e in marzo avvennero i fatti di Kronštadt; la Georgia, che aveva dichiarato l'indipendenza, venne annessa alla Russia, mentre in Ucraina il movimento di Machno fu schiacciato. Ci fu inoltre una grave carestia: il fallimento della campagna di riscossione della tanto odiata tassa sui cereali (nonostante venisse solitamente incassata sotto la minaccia delle armi) portò a un minor consumo di cibo nelle città. Si aggiunse poi la siccità. I contadini si ridussero a mangiare ghiande ed erba e ci furono anche dei casi di

cannibalismo. Furono predisposti dei cordoni militari per impedire alle popolazioni di lasciare le aree del paese in preda alla carestia, che alla fine fece piú di cinque milioni di vittime.

Sono cinque i momenti che segnarono in maniera sostanziale la tragica degenerazione della rivoluzione russa. Innanzitutto il colpo di stato bolscevico del novembre 1917, che pose fine al Governo provvisorio e alla possibilità di dar vita a una democrazia multipartitica. Dopodiché Lenin schiacciò il dissenso espresso all'interno del proprio partito ma anche dagli altri partiti, dai sindacati e dalle cooperative. Poi si impose l'idea che era il partito, e non la classe operaia, l'unica istanza abilitata a rappresentare il progresso nel quadro della rivoluzione. Venne poi la dittatura di un singolo individuo: quella di Lenin. E infine emerse, al di là del partito e al di sopra di esso, un brutale stato di polizia.

Secondo il veterano della rivoluzione Victor Serge quest'ultimo passo fu «uno degli errori piú gravi, piú inconcepibili, commessi nel 1918 dai governanti bolscevichi»[96], per i quali, in effetti, la conquista e la conservazione del potere giustificavano il ricorso a qualsiasi mezzo. Pur di sostenere la causa Lenin non condannò il banditismo – neanche le rapine in banca –, mentre i menscevichi si opposero con fermezza a questo tipo di metodi. «La nostra morale, – disse Lenin una volta, – è totalmente subordinata agli interessi della lotta di classe del proletariato [...]. La morale è tutto ciò che serve alla distruzione della vecchia società sfruttatrice»[97]. La creazione di una polizia segreta fu prefigurata da Trockij in un discorso in cui annunciava con toni minacciosi che «il terrore assumerà forme estremamente violente, sulla scorta dei grandi rivoluzionari francesi»: «la ghigliottina attende i nostri nemici»[98]. La Čeka o «Commissariato per l'annientamento sociale», come la chiamò sarcasticamente Lenin una volta, fu istituita il 20 dicembre 1917[99]. «Trovate dei tipi davvero tosti», ordinò nell'agosto 1918, quando decise di far impiccare in pubblico dei kulaki[100]: è cosí che nacque la prima polizia politica bolscevica, che all'inizio fu guidata dall'inossidabile Feliks Dzeržinskij, «fronte ampia, naso segnato, pizzetto irsuto sul mento, aspetto affaticato e duro»[101]. Dopo la Čeka venne il Gpu o «Direttorato politico dello Stato». Il giornalista William Reswick notò con feroce ironia che nei primi anni Venti l'unico luogo pubblico adornato con un busto di Karl Marx

era proprio il palazzo della Lubjanka, sede del Gpu ma anche delle famigerate prigioni che da essa presero il nome: Dzeržinskij lo aveva fatto collocare proprio al di sopra dell'entrata principale[102]. Ovviamente c'è da chiedersi che cosa ne avrebbe pensato Marx.

Intorno al 1918 il paese era ormai divorato dagli spettri della cospirazione. Ben presto si scatenarono gli arresti di massa e le esecuzioni di ostaggi: quando si trattava di uccidere la Čeka agiva in totale libertà. Lenin esortò gli agenti addirittura a far fuoco sugli operai che saltavano il lavoro per celebrare le feste religiose: *pour encourager les autres*. Poco dopo il trattato di Brest-Litovsk del marzo 1918, che pose fine alla guerra con la Germania, la Čeka venne scagliata contro chi criticava il bolscevismo da sinistra. L'11 aprile gli anarchici si ritrovarono nel bersaglio del regime: furono a dozzine a morire durante un attacco alla «Casa dell'anarchia» di Mosca, accusata di «dare rifugio a dei banditi», mentre centinaia di persone furono arrestate. Attacchi analoghi si verificarono in molte altre città. Furono inoltre presi di mira altri potenziali focolai di dissenso. Quando la socialista italiana di origini russe Angelica Balabanoff si oppose all'esecuzione di alcuni menscevichi, Lenin disse che «se non fuciliamo questi pochi capi potremmo essere messi in condizione di dover uccidere diecimila operai»[103]. Lenin non sopportava la religione e affermò che «persino ogni civettare con il buon Dio» fosse «qualcosa di indicibilmente abominevole»; si dice addirittura che avesse deciso in prima persona l'esecuzione di sacerdoti[104]. Nel 1923 tantissimi cattolici furono processati con l'accusa di sostenere «la borghesia internazionale nella sua lotta contro il potere dei Soviet», ossia il papato. Per questo capo di imputazione venivano in genere inflitte condanne a dieci anni[105].

La spirale di violenza si accelerò ulteriormente tra il 1918 e il 1920, quando alcuni paesi stranieri provarono a bloccare la rivoluzione dall'esterno: la Russia fu invasa da oltre 130 000 soldati inglesi, americani, giapponesi, coreani, francesi, cecoslovacchi e di svariati altri paesi. Le Armate Bianche lottarono ferocemente contro i bolscevichi, riuscendo ad arrivare a pochi chilometri da Pietrogrado. Il terrore Rosso e quello Bianco gareggiarono in violenza e gli scontri furono caratterizzati da un'estrema crudeltà. I bolscevichi sostenevano che il terrore rispondeva a una «necessità rivoluzionaria» istigata dall'intervento straniero e dalla reazione Bianca. Con la firma del trattato di Brest-Litovsk la Russia perse un terzo

della popolazione: il che causò profonde inquietudini anche se in gran parte questi territori sarebbero stati riconquistati dopo il 1945. Qualsiasi fosse la sua causa, però, questa tendenza a reprimere ogni forma di dissenso si rivelò difficile da arginare. Alla fine anche i simpatizzanti del regime si convinsero che a partire dal 1920 il terrore fu «implicito nello sviluppo del metodo bolscevico»[106]. Come disse Genrich Jagoda, tra i dirigenti bolscevichi della prima ora: «Rappresentiamo una minoranza in un paese enorme. Basta abolire il Gpu e siamo fritti»[107].

A pesare in maniera minacciosa sul nuovo regime ci fu altresí la questione del diritto dei contadini a vendere le eccedenze di grano per ricavarne profitti, pratica che secondo Lenin costituiva una forma di sfruttamento. Questo scottante problema si trasformò difatti nello scoglio che fece affondare definitivamente la rivoluzione. Nel biennio 1917-18, facendo eco alle rivendicazioni radicali del mondo agrario del periodo pre-rivoluzionario, i bolscevichi decisero di suddividere le terre del paese tra piú di venti milioni di piccole aziende a conduzione familiare. Ben presto, però, i sequestri di prodotti generarono una diffusa resistenza in questa ampia classe di nuovi proprietari. Inoltre la proposta di estendere all'intero paese il modello della grande azienda agricola di stato, di recente concezione, fece crescere il sospetto che stesse nascendo una nuova modalità di sfruttamento, se non addirittura una nuova forma di servitú. La totale centralizzazione della produzione agricola, introdotta nel marzo-aprile 1920, durante il «comunismo di guerra», prevedeva il sequestro forzato del grano, inclusi i semi necessari per i raccolti futuri, e aboliva gli scambi di natura privata. Questo sistema finí col far nascere un mercato nero che era piú imponente della stessa rete di distribuzione statale e che rendeva peraltro necessaria la creazione al di fuori delle città di blocchi stradali odiatissimi dalla popolazione, oltre al fatto che ogni cosa che aveva il minimo valore veniva confiscata in maniera arbitraria. I comunisti si servivano del mercato nero come tutti gli altri.

La disciplina fu rafforzata in ogni ambito della vita del paese. Lenin pensava che fosse tipico dei russi «non portare a termine un compito e rilassarsi quando non vengono pungolati dall'esterno». Per questo promise «senza la minima pietà» che «la disciplina e l'obbedienza saranno attuate a ogni costo e con spietato rigore»[108]. E fu di parola. Il linguaggio del lavoro

si militarizzò. Il posto di lavoro, che un tempo era stato un «fronte privo di sangue», si diceva, divenne un campo di battaglia la cui importanza era pari a quella di qualsiasi altro teatro militare. Il lavoro era ormai parte integrante di un'infinita «lotta» che doveva portare a conseguire delle «vittorie». Nel giugno 1918 la maggior parte delle industrie fu nazionalizzata. Ma ciò contribuí poco o nulla ad arginare il caos in cui ormai versava il paese. Nelle città i prezzi del pane salirono alle stelle: solo nel 1920 si moltiplicarono per dieci e anche di piú. L'inflazione dilagava e il valore dei salari diminuí in maniera drastica. Le razioni di cibo distribuite ai lavoratori si ridussero quasi a zero. Nel 1920 fu istituito il lavoro universale per gli adulti e molti ex soldati dell'Armata Rossa non furono congedati ma vennero subito arruolati negli «eserciti del lavoro». Era cominciato un processo di «militarizzazione del lavoro». Nel 1921 Lenin introdusse l'idea di trattamento preferenziale nella retribuzione del lavoro, che andava di pari passo con quella di «lavoro shock». Annunciò che i lavoratori avrebbero dovuto «governare con maggiore fermezza di quanto non facessero i capitalisti». Riguardo al fatto che nell'Armata Rossa si sparasse a fini punitivi, ammise che i bolscevichi avevano adottato «misure che persino il vecchio governo mai aveva concepito» [109]. Poi però introdusse metodi simili nei luoghi di lavoro. Alcuni esponenti menscevichi paragonarono il tutto alla schiavitú dell'epoca dei faraoni.

Con la sua brutalità, la politica economica leninista produsse piú sfruttamento e oppressione delle peggiori forme di capitalismo. Nello scritto *I compiti immediati del potere sovietico* (1918) Lenin tracciò una lista di priorità, tra cui la meccanizzazione su larga scala intesa come base del socialismo, la disciplina ferrea nei luoghi di lavoro, i differenziali salariali per gli specialisti, la gestione individuale (l'opposto della gestione operaia), il lavoro a cottimo e il ricorso al taylorismo. Quest'ultimo in passato era stato descritto da Lenin come un sistema che «asserve l'uomo alla macchina»; ora invece lo considerava necessario per accelerare la produzione [110]. Alcuni membri dell'opposizione di sinistra, tra cui il leader sindacale David Rjazanov, criticarono queste misure e l'introduzione del cottimo, definite uno «spaventoso errore» [111].

Il disordine economico perdurò per tutto il 1920. La produzione industriale crollò, attestandosi a un quinto dei livelli del 1913. Nelle città l'uso dei tram divenne gratuito, cosa che però causò il deterioramento di

carrozze e rotaie. Le banconote divennero inutili e alcuni si esaltarono all'idea che ciò potesse essere un preludio dell'abolizione del denaro. Non essendoci piú carta né inchiostro per stampare i francobolli, le spese postali furono abolite. Cavalli e carri – principali forme di trasporto – vennero confiscati dall'Armata Rossa senza alcuna forma di risarcimento. La produzione di cibo diminuí drasticamente, scendendo alla metà dei livelli prebellici. Circa un terzo del raccolto del 1920 fu nascosto da squadre governative. Nelle aree urbane la popolazione diminuí rapidamente: Mosca perse il 44 per cento dei suoi abitanti e Pietrogrado il 57 per cento. Gli operai fecero ritorno nei villaggi d'origine in cerca di cibo. Portarono con sé tappeti, arazzi, biancheria, stoviglie e altri oggetti analoghi: le scarpe, invece, potevano essere ricavate dai divani, e i vestiti dalle tende. L'ordine sociale era sul punto di collassare; lo stesso Lenin fu trattenuto fuori Mosca da un gruppo di banditi, poco lontano da un sanatorio dove si trovava la moglie.

Molti contadini si dettero alla resistenza armata, il che contribuí tra le altre cose a far sí che non fossero ben visti dal regime. Secondo Lenin non erano dei socialisti e a tratti sembrava addirittura che sostenessero il capitalismo. Insomma, lo scontro tra la classe piú numerosa del paese e i bolscevichi stava ormai per andare in scena. Lenin permise comunque ai contadini di vendere le eccedenze, una volta che la loro tassa in natura, fissata in anticipo, fosse stata versata allo Stato – anche se poi ci fu la terribile carestia del biennio 1921-22 di cui abbiamo parlato. Ma ordinò altresí che la distribuzione di cibo fosse limitata a chi era «davvero necessario» al paese, ossia a chi doveva essere «in condizioni di massima produttività sul lavoro»: facendone una «questione di *uso strumentale della politica*», Lenin mirava a «ridurre il numero di coloro che non sono assolutamente necessari» e a «spronare quelli che lo sono»[112]. Cosí facendo il numero di chi riceveva tali aiuti si ridusse da 38 a 8 milioni.

Il terrore non si affievolí negli ultimi due anni di vita di Lenin. Nel febbraio del 1922 la Čeka fu ribattezzata Gpu o Direttorato politico dello Stato. Questo cambio di nome, che implicava che «la politica» come tale era ormai definita dal terrore, non produsse alcun miglioramento nella vita reale delle persone, giusto una maggiore segretezza nelle esecuzioni. Le campagne contro i social-rivoluzionari e i menscevichi proseguirono con la loro consueta ferocia. Il bilancio delle vittime continuò ad aggravarsi in

maniera inesorabile. La guerra civile costò dai 7 ai 12 milioni di vite umane. Secondo le stime, tra il 1917 e il 1924 morirono dai 13 ai 20 milioni di persone[113]. Nel 1924 la carestia ne uccise un altro milione. La rivoluzione era costata il 20 per cento della popolazione russa (che allora era di circa 110 milioni). Altre stime dell'epoca contarono altri 9,5 milioni di morti dal 1924 al 1934, portando l'ammontare totale delle vittime tra il 1917 e il 1934 a ben 30 milioni. In due anni il regime sovietico aveva sparso molto piú sangue di quanto aveva fatto lo zarismo nel corso di tutta la sua storia.

La repressione politica rappresentò solo una delle reazioni alla minaccia della catastrofe. Tra le altre reazioni ci fu anche il liberalismo economico, che fu attuato concretamente attraverso la «Nuova politica economica» (Nep), tra il 1921 e il 1928. Dopo quattro anni di guerre e rivoluzioni, ristrettezze e superlavoro, fame e incessante attesa, la Russia era ormai un paese esausto e un pur temporaneo ritorno all'economia di mercato parve essere l'unica soluzione praticabile in quelle condizioni. Secondo Lenin la Nep era un «capitalismo di stato»: «Il miglior comunista è colui che può condurre il miglior affare», pare abbia detto una volta. In un'altra circostanza, invece, definí la Nep «una ritirata a cui seguirà un nuovo attacco». Lenin si lamentava però che ai comunisti mancasse quello che invece aveva un qualsiasi venditore capitalista: la conoscenza di come funzionava il commercio o *biznes*[114]. Il principale obiettivo della Nep fu quello di riportare il cibo nelle città permettendo ai contadini di vendere le eccedenze di grano, invece di obbligarli a cederle allo Stato. Per incentivarli a farlo sarebbero stati offerti loro dei beni industriali da acquistare. Le requisizioni di cereali vennero dunque sostituite da una tassa che fu prima pagata in natura e poi in denaro. In parte sotto l'impulso di Trockij, la produzione industriale si concentrò su beni destinati al consumatore per spronare gli agricoltori a produrre piú cibo. Il grande capitale, si diceva, era destinato a svolgere un ruolo progressista nello sviluppo dell'economia russa, mentre Lenin sperava che le cooperative agricole potessero contribuire alla costruzione del socialismo nelle campagne. La proprietà individuale invece non fu mai presa in considerazione; in passato Lenin aveva scritto: «se i contadini non accettano il socialismo quando arriverà la dittatura, allora diremo loro: "inutile sprecare fiato quando si deve usare la

forza”»[115]. Fabbriche, materie prime e altre risorse vennero messe a disposizione dei capitalisti in cambio di parte dei loro profitti. Un gran numero di esperti esterni vennero invitati in Urss. Qui i proprietari di fabbriche straniere godevano di condizioni ideali per produrre, poiché lo Stato aveva brutalmente soppresso gli scioperi e la libera circolazione dei lavoratori era proibita: si rischiava di essere passati per le armi. Lo Stato cercò tuttavia di mantenere il monopolio del commercio estero costringendo le imprese straniere a negoziare. Nel 1922, però, Lenin e Stalin la pensavano in maniera diametralmente opposta: il primo era a favore del monopolio, il secondo no.

Nel paese non si arrivò mai a un vero e proprio connubio duraturo tra città «socialiste» e campagne «private», ma per la prima volta dagli anni della rivoluzione l’Urss sembrò attraversare una fase di autentica prosperità. Nel 1925 furono legalizzati l’impiego di manodopera e l’affitto di terreni; Bucharin esortò i contadini ad «arricchirsi» anche se il socialismo cresceva al «ritmo di una lumaca». Trockij segnalò tuttavia che nel paese stava emergendo una nuova classe capitalista. In effetti sempre piú «direttori rossi» venivano assunti dalla vecchia borghesia ed erano pagati piú di prima. Mentre i lavoratori non erano trattati per forza meglio di quanto non lo fossero all’epoca dello zar. Con l’aumento dei prezzi, la disoccupazione in crescita e il calo dei salari, i lavoratori delle zone urbane si sentivano sempre piú sfruttati. Alcuni dicevano in maniera ironica che la Nep era «una nuova forma di sfruttamento del proletariato» (come avrebbe poi detto una nota freddura, «il capitalismo è lo sfruttamento dell’uomo sull’uomo, e il socialismo l’esatto opposto»). Perlomeno il cibo non mancava sulle tavole del paese. Intorno al 1922 persino il terrore si era attenuato e gli scrittori non comunisti erano pubblicati. Secondo le stime, nel 1926-27 la produzione finí con il riattestarsi sui livelli prebellici: anche ammettendo le possibili esagerazioni del caso fu un risultato sorprendente, soprattutto se si considera la situazione di partenza. Tutto lasciava pensare che i bolscevichi fossero in grado di scendere a compromessi, fare affari e moderare le loro ambizioni: quello della Nep era un comunismo che sembrava aver capito come funzionava il mondo.

Uno dei risultati della Nuova politica economica fu però che il capitalismo divenne piú attraente agli occhi dei contadini, che si allontanarono ulteriormente dal bolscevismo. Insistendo sulla Nep l’Unione

Sovietica avrebbe potuto sopravvivere e magari diventare addirittura un paese ricco ma sempre meno socialista. Piú prodotti finivano nel mercato nero e meno lo Stato poteva comprarne a prezzi tenuti artificiosamente bassi. Una nuova generazione di arrampicatori sociali, i *nepmany* (gli «uomini della Nep»), cominciò a pullulare nelle grandi città con il suo stile di vita pacchiano: sfarzose auto straniere, cene nei migliori ristoranti, pellicce, orologi di lusso e gioielli. «La dissolutezza, le orge selvagge, le feste notturne all'insegna dell'ubriachezza e della nudità vanno ormai di moda tra i *nouveaux riches*», raccontò un testimone di quegli anni. E la corruzione si diffuse tra i funzionari governativi [116]. Tutto questo era un vero e proprio schiaffo ai meno fortunati: la rivoluzione, con tutto quello che era costata, era fallita. Quando lo Stato recuperò il monopolio degli alcolici, l'alcolismo iniziò a dilagare nel paese. I camerieri ripresero l'atteggiamento servile di un tempo e ricominciarono ad aspettare le mance dai clienti. I lustrascarpe tornarono a lustrare scarpe. I contadini se la passavano bene ma il ritmo dell'industrializzazione rallentò perché c'era meno grano disponibile all'esportazione.

Per l'opposizione di destra e in particolare per Michail Tomskij e Nikolaj Bucharin, era comunque un prezzo che valeva la pena pagare: l'industrializzazione del paese poteva proseguire lentamente e quanto ricavato con le eccedenze di prodotti agricoli sarebbe stato destinato all'acquisto di nuovi macchinari. Trockij, invece, che stava piú a sinistra e voleva esportare la «rivoluzione permanente» nel resto del pianeta, non era d'accordo. Propose dunque un modello di collettivizzazione graduale che mirava ad ampliare i crediti dello Stato, offriva macchinari ai contadini per spingerli a unirsi alle fattorie collettive e tassava maggiormente i kulaki, la «borghesia rurale». Il ricavato della vendita delle eccedenze agricole sarebbe stato usato per finanziare lo sviluppo dell'industria pesante. Questo progetto fu sostenuto tra gli altri dall'economista Evgenij Preobraženskij, che nel 1923 protestò contro la messa al bando delle correnti all'interno del partito. Preobraženskij disse a chiare lettere quello che molti già pensavano: cosí com'era, il sistema socialista di accumulazione implicava un diffuso sfruttamento della forza lavoro, sia in città sia in campagna, proprio come nel capitalismo [117]. Quando lo sviluppo dell'industria pesante divenne la principale priorità della Nep, come accadde con Stalin, fu ormai chiaro che lo sfruttamento si sarebbe addirittura intensificato.

Ma quanto influirono sulle vicende di quegli anni la personalità e la visione di una singola persona, ossia del leader? Come Marx anche Lenin era estremamente sicuro di sé e pensava di essere sempre nel giusto. La sua non poteva non essere una filosofia della volontà: Lenin aspirava a istruire gli ignoranti e a mettere in riga gli indisciplinati. «La dottrina marxista è onnipotente perché è giusta, – scrisse nel 1913, – essa è completa e armonica, e dà agli uomini una concezione integrale del mondo, che non può conciliarsi con nessuna superstizione, con nessuna reazione, con nessuna difesa dell'oppressione borghese»[118]. Il commissario all'Istruzione Anatolij Lunačarskij disse una volta che l'«amore di Lenin per il potere deriva dal suo essere profondamente convinto della correttezza dei suoi principî e probabilmente anche dalla sua incapacità […] di mettersi nella posizione dell'avversario»[119]. Resta comunque indiscutibile che «la forza di volontà e le idee dell'uomo Lenin dettarono l'intero corso degli eventi in Russia»[120].

Ma chi fu davvero questo individuo fuori dal comune? Vladimir Il'ič Ul'janov era nato nel 1870 a Simbirsk, in una tipica famiglia della russia nobile e benestante di origini tedesche, ebraiche e, probabilmente, tartare o centroasiatiche (non furono pochi quelli che notavano il taglio «mongolico», a forma di mandorla, dei suoi occhi). Si convertí all'estremismo dopo l'esecuzione del fratello (1887), accusato di complottare contro lo zar, evento che alimentò in lui un odio maniacale nei confronti dell'autocrazia. Ben presto divenne uno dei principali agitatori di San Pietroburgo, e per questo nel 1897 fu esiliato in Siberia, dove restò tre anni. Fu la carestia degli anni novanta a farlo avvicinare, come tanti altri, al marxismo. Nel 1894, con lo scritto *Che cosa sono gli «Amici del popolo» e come lottano contro i socialdemocratici?*[121], attaccò i *narodniki*, ormai inclini a scendere a compromessi con lo zarismo. Ma Lenin si convertí definitivamente al marxismo grazie a Plechanov, che incontrò nel 1895 in Svizzera (disse addirittura di essere «innamorato» di lui e di Karl Marx). Continuò comunque a nutrire una certa ammirazione per i blanquisti russi, su tutti l'agrario radicale Pëtr Tkačëv, spesso definito il «primo bolscevico», che aveva messo al centro della sua strategia il potere della volontà, la cospirazione e la violenza[122]. Apprezzava inoltre Sergej Nečaev, che aveva giurato di liquidare l'intera casata dei Romanov, cosa che Lenin,

in generale molto piú avvezzo all’odio che alla compassione, definí «un puro colpo di genio»[123].

Lenin studiava tantissimo. Durante l’esilio scrisse *Lo sviluppo del capitalismo in Russia* (1899)[124], mentre nel saggio *L’imperialismo, fase suprema del capitalismo* (1916)[125] riprese le idee del critico britannico John Hobson e analizzò le cause delle rivalità imperiali e coloniali, tra cui l’esportazione di capitali, finalizzata alla ricerca di tassi di profitto piú elevati nei paesi meno sviluppati, e il sempre piú pressante bisogno di materie prime. All’incirca fino al 1900 fu dell’idea che gli intellettuali borghesi come lui erano solo una specie di appendice dei movimenti proletari, pur ritenendo nello stesso tempo di essere stato «chiamato», come confidò una volta a Zinov′ev. Difatti Lenin aveva un talento naturale di leader[126] e secondo Lunačarskij era mosso da «una forza di volontà straordinariamente solida e forte che lo teneva concentrato sui compiti piú pressanti e che mai, tuttavia, lo avrebbe distolto dalla parabola tracciata dal suo potente intelletto»[127]. In privato era meticoloso e amava l’ordine. Da esiliato a Londra biasimò il caos della «Comune» in cui vivevano i suoi colleghi redattori di «Iskra» (si noterà che Marx reagí in modo simile alla sua breve esperienza parigina di vita in comunità, nel 1843). Nella vita privata, insomma, il collettivismo aveva pur sempre dei limiti.

Alla fine Lenin, però, fu anche vittima del sistema che lui stesso aveva contribuito a creare. L’estrema centralizzazione del potere implicava che molte decisioni dovessero necessariamente essere prese dall’alto. Basta dare un’occhiata a come si svolgeva una sua giornata-tipo per avere un’idea di quali impasse potesse generare una simile organizzazione. Vediamo per esempio cosa fece il 2 febbraio 1921. Oltre a partecipare a diverse riunioni, ricevere ospiti, redigere delle note e inviare telegrammi, quel giorno Lenin prese personalmente delle decisioni su una serie di questioni: l’invio a Pietrogrado di due treni carichi di generi alimentari, l’attribuzione di incentivi ai lavoratori dei cantieri navali, il contrasto all’eccessiva burocrazia del Commissariato dei trasporti[128]. E c’era addirittura chi lo chiamava per ottenere un biglietto ferroviario o una stanza d’albergo[129]. Ebbene, pur essendoci nell’Urss di quegli anni all’incirca sei milioni di funzionari, la maggior parte delle suddette incombenze non poteva essere sbrigata senza un intervento personale del leader. Spesso incurante della sua

alimentazione e della salute, Lenin risentiva molto dell'enorme carico di lavoro che il ruolo di leader comportava.

Una tale attenzione sulla sua persona non poteva non favorire d'altronde una naturale tendenza all'adulazione e al culto della personalità, al quale Lenin riuscí in una certa misura a resistere. Evitava il lusso e all'inizio visse in una stanza di quelle originariamente destinate alla servitú. Poi si trasferí al Cremlino, in un appartamento di quattro stanze arredato con estrema semplicità: il suo era un letto dalla struttura in metallo, di dimensioni ridotte, su cui era posata la sua coperta preferita, un plaid che era stato l'ultimo regalo di sua madre. Nel corso del terribile inverno 1919-20 andò avanti anche lui senza riscaldamento. Dal barbiere aspettava il suo turno come tutti gli altri. Ma come capo di Stato gli capitava altresí di concedersi qualche sfizio, peraltro legittimo: nel suo appartamento c'erano all'incirca ottomila libri che vertevano su un'ampia gamma di argomenti, in svariate lingue (sapeva leggerne o parlarne nove), che consultava di continuo. Una parte della biblioteca era dedicata al tema dell'elettrificazione, e non a caso nel novembre 1920 fece la celebre affermazione secondo cui «*il comunismo* è il potere sovietico piú l'*elettrificazione di tutto il paese*»[130]. Su questo argomento poteva intrattenersi senza fine, cosa che fece per esempio con lo scrittore britannico H. G. Wells quando questi andò a fargli visita. In maniera forse un po' piú sinistra, invece, fece notare un'altra volta all'autore di un libro sullo stesso tema che «a quei trogloditi dei russi l'abbiccí andrebbe insegnato proprio cosí»[131], frase che contiene non poche analogie con il modo di funzionamento del potere sovietico.

In questi anni furono in tanti a descrivere la personalità di Lenin. Alcuni di coloro che lo conobbero da vicino lo consideravano un maestro di strategia che valutava «ogni individuo e ogni evento sociale» dal «punto di vista della lotta rivoluzionaria»[132]. Secondo Victor Serge, pur non essendo «un grande oratore, né un gran conferenziere», Lenin non era «mai noioso, a causa della sua mimica persuasiva e della convinzione ragionata che lo animava»; era «un uomo semplice, essenziale, vi parlava con onestà e faceva appello solo alla vostra ragione, ai fatti, alla necessità»[133]. Bertrand Russell disse di non aver «mai incontrato una personalità cosí priva di autoconsiderazione»; lo trovò «dittatoriale, calmo, incapace di provare paura, straordinariamente privo di egoismo». E ricordò inoltre: «ho avuto l'impressione che disprezzi moltissime persone e che sia un intellettuale

aristocratico»[134]. La giornalista americana Louise Bryant fu colpita dalla sua «assoluta intelligenza – anche se è assorto, freddo, dall'aspetto sgradevole e non sopporta che lo si interrompa»[135]. La femminista inglese Sylvia Pankhurst notò che «i suoi occhi castani spesso brillavano di buonumore, ma poi si fissavano all'improvviso in uno sguardo freddo e duro, come se stesse penetrando i vostri piú intimi pensieri»[136]. H. G. Wells incontrò

> un uomo dal viso olivastro, gradevole e dalle molteplici espressioni, con un sorriso vivace e la tendenza (forse dovuta a una qualche difficoltà di messa a fuoco) ad accigliare lo sguardo quando smetteva di parlare. Non somiglia molto alle fotografie che si vedono in giro: è una di quelle persone sul cui volto i mutamenti d'espressione hanno la meglio sui tratti piú stabili; mentre parlava gesticolò un po' con le mani sulle carte ammucchiate davanti a lui, e parlò rapidamente, con passione, senza atteggiarsi minimamente e senza il minimo riserbo, proprio come farebbe un autentico uomo di scienza[137].

La piú nota testimonianza su Lenin è però quella contenuta nel libro *La mia vita con Lenin* della moglie Nadežda Krupskaja (1930), per la quale – inutile sottolinearlo – Lenin aveva ovviamente tutti i pregi possibili e nessun difetto. Leggendolo, però, ci si può fare un'idea dell'affetto sincero che egli provava nei confronti dei lavoratori e anche delle sue abilità di cospiratore: Lenin era capace di scrivere con l'inchiostro invisibile, sfuggire alle spie della polizia, contrabbandare libri proibiti in bauli dal doppio fondo e inventarsi ogni genere di pseudonimo. Il racconto di Krupskaja mostra inoltre con quanta determinazione per Lenin la causa della rivoluzione fosse sempre al primo posto; quando si trattava di studiare – attività in cui fu sempre estremamente metodico e scrupoloso – era capace di lasciar perdere qualsiasi cosa gli impedisse di farlo, fossero gli scacchi, il pattinaggio o lo studio del latino. Era forte, deciso, impaziente con chi era meno brillante di lui e possedeva la «fede piú profonda nell'istinto di classe del proletariato, nella sua forza creatrice, nella sua missione storica». Per lui il proletariato era «l'unica classe rivoluzionaria fino in fondo». Krupskaja raccontò che Lenin lesse e rilesse di continuo i suoi amati Marx ed Engels a ogni stadio della rivoluzione[138].

Lenin fu senza alcun dubbio un uomo estremamente determinato, ma anche radicale nella sua determinazione; Tugan-Baranovskij ricordò la «freddezza», il «disprezzo» e la «crudeltà» con cui «andava avanti, convinto e risoluto», spinto da un «indomabile amore per il potere»[139]. Poteva facilmente diventare crudele. Com'è noto una volta disse che non poteva «ascoltare troppa musica» perché gli faceva venir «voglia di dire stupide carinerie e dare buffetti sulla testa alla gente. Mentre ora la gente la devi picchiare, picchiare senza pietà»[140]. E cosí fu.

Trockij, Bucharin, Kamenev, Zinov′ev e altri ebbero tutti un ruolo fondamentale nella lotta rivoluzionaria, ma fu Lenin a diventarne il simbolo indiscusso. Questi, tuttavia, divenne sempre piú consapevole del fatto che gli eventi non stavano andando nella direzione che aveva auspicato. Negli ultimi giorni del dicembre 1922 redasse il suo celebre «testamento», in cui affermava che Stalin era troppo rude, volgare, volubile e intollerante per guidare il partito. «Manca della piú elementare lealtà umana», confidò una volta alla moglie[141]. Stalin, disse nel «testamento», aveva concentrato «nelle sue mani un immenso potere» e non dimostrava di saper «servirsene sempre con sufficiente prudenza» (aveva pure delle riserve su Trockij, che sfoggiava un'«eccessiva sicurezza di sé»)[142]. All'inizio del 1923 propose di rimuoverlo e Krupskaja, in effetti, riferí a Kamenev che Lenin intendeva schiacciare politicamente Stalin. Ma nel corso del XII Congresso del partito, nell'aprile di quell'anno, s'impose un triumvirato composto da Zinov′ev, Kamenev e dallo stesso Stalin, mentre Trockij e i suoi alleati vennero emarginati. «La macchina è fuori controllo», pare avesse detto Lenin nel letto di morte: una metafora meccanica perfetta per l'Urss di quegli anni.

Lenin spirò il 21 gennaio 1924 e la sua morte lasciò un immenso vuoto nel cuore della rivoluzione. La sua vita, scrisse Angelica Balabanoff, dimostrò che «la volontà umana, anche se guidata da un'intelligenza non comune, da una tenace fermezza di propositi, da un eccezionale coraggio, non riesce mai a vincere quando crede di poter ignorare le leggi fondamentali del divenire sociale». Nonostante il suo «assoluto disinteresse» e la sua «abnegazione», Lenin aveva creato una dittatura nella quale l'Urss e tantissimi altri paesi sarebbero rimasti imprigionati[143]. Fu tumulato nella Piazza Rossa, e il suo cadavere imbalsamato – una tradizione

che proseguirà con Stalin, Ho Chi Minh e Mao Zedong – continua a essere il principale simbolo della rivoluzione.

1. Orlando Figes offre uno sguardo d’insieme sulla questione nel suo *Revolutionary Russia, 1891-1991*, Pelican, London 2014.

2. Su di lui si veda S. H. Baron, *Plechanov. The Father of Russian Marxism*, Routledge & Kegan Paul, London 1963.

3. G. Plechanov, *La concezione materialistica della storia e altri scritti*, Feltrinelli, Milano 1972.

4. R. Kindersley, *The First Russian Revisionists. A Study of «Legal Marxism» in Russia*, Clarendon Press, Oxford 1962, p. 218.

5. Citato in A. Walicki, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom. The Rise and Fall of the Communist Utopia*, Stanford University Press, Stanford 1995, p. 230.

6. Plechanov, *Selected Philosophical Works* cit., vol. I, p. 69.

7. *Ibid.*, vol. III, p. 45.

8. V. I. Lenin, *Materiali per l’elaborazione del programma del Posdr. Osservazioni al secondo progetto di programma di Plechanov* (1902), in Id., *Opere complete*, vol. VI, *gennaio 1902 - agosto 1903*, Editori Riuniti, Roma 1959, p. 42.

9. Id., *Che fare? Problemi scottanti del nostro movimento* (1902), in Id., *Opere complete*, vol. V, *maggio 1901 - febbraio 1902*, Editori Riuniti, Roma 1958, p. 346. Un aspetto che spesso è considerato una delle piú importanti novità introdotte da Lenin, per esempio da L. Kołakowski, *Nascita, sviluppo, dissoluzione del marxismo*, vol. II, *Il periodo aureo*, SugarCo, Milano 1983, p. 401.

10. O. Pjatnickij, *Memoirs of a Bolshevik*, Martin Lawrence, London 1933, p. 146.

11. Riportato in Baron, *Plechanov. The Father of Russian Marxism* cit., p. 248.

12. T. Dan, *The Origins of Bolshevism*, Secker & Warburg, London 1964, p. 325. Lenin rinfacciò a Plechanov questa presa di posizione nel gennaio 1918, mentre si apprestava a sciogliere l’Assemblea costituente, che era stata istituita per via elettiva.

13. Citato in D. W. Lovell, *From Marx to Lenin. An Evaluation of Marx’s Responsibility for Soviet Authoritarianism*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, p. 161.

14. M. Prawdin, *The Unmentionable Nechaev. A Key to Bolshevism*, George Allen & Unwin, London 1961, pp. 48-49.

15. In realtà Nicola II abdicò il 2 marzo secondo il calendario «vecchio stile», ossia il calendario giuliano: questo venne sostituito con il calendario gregoriano nel febbraio 1918 e le date dal 1º al 13 febbraio furono saltate. Per facilitare la ricostruzione degli eventi ho scelto di riportare tutte le

date secondo il calendario gregoriano, anche quelle relative agli eventi che si verificarono prima dell'adozione del nuovo calendario.

16. Una delle piú accessibili testimonianze di prima mano è quella di N. N. Suchanov, *The Russian Revolution 1917. A Personal Record*, Oxford University Press, Oxford 1955.

17. V. I. Lenin, *Sul dualismo del potere* (1917), «Pravda», in Id., *Opere complete*, vol. XXIV, *aprile-giugno 1917*, Editori Riuniti, Roma 1966.

18. Citato in E. Wilson, *Stazione Finlandia*, Rizzoli, Milano 1974, p. 318.

19. Citato in G. Fiori, *Vita di Antonio Gramsci*, Laterza, Bari 1966, pp. 130-31; A. Gramsci, *La rivoluzione contro il capitale*, «Avanti», 24 novembre 1917, in Id., *La città futura, 1917-1918*, Einaudi, Torino 1982, p. 513.

20. Pubblicato con il titolo *Sui compiti del proletariato nella rivoluzione attuale* (1917), in Lenin, *Opere complete*, vol. XXIV cit.

21. E. H. Carr, *La rivoluzione bolscevica 1917-1923*, Einaudi, Torino 1963, pp. 81-82; L. Trockij, *Diario d'esilio. 1935*, il Saggiatore, Milano 1969, p. 74.

22. Riportato da Carr, *La rivoluzione bolscevica 1917-1923* cit., p. 87; V. I. Lenin, *Sul dualismo del potere* cit.

23. Citato in M. P. Price, *My Reminiscences of the Russian Revolution*, George Allen & Unwin, London 1921, p. 145.

24. B. D. Wolfe, *I tre artefici della rivoluzione. Lenin, Trotzky, Stalin*, La Nuova Italia, Firenze 1953, p. 490.

25. J. S. Reed, *10 giorni che fecero tremare il mondo*, Longanesi, Milano 1970, p. 91.

26. *Ibid.*, pp. 123-24.

27. O. H. Radkey, *The Agrarian Foes of Bolshevism. Promise and Default of the Russian Socialist Revolutionaries, February to October 1917*, Columbia University Press, New York - London 1958, pp. 24-32.

28. V. I. Lenin, *Tesi sull'Assemblea costituente* (1917), in Id., *Opere complete*, vol. XXVI, *settembre 1917 - febbraio 1918*, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 361.

29. Reed, *10 giorni che fecero tremare il mondo* cit., p. 145. Secondo Reed i bolscevichi volevano «democrazia per i lavoratori e niente democrazia per gli altri»: citato in G. Hicks, *John Reed. The Making of a Revolutionary*, Macmillan, New York 1936, p. 342.

30. J. Bergman, *Vera Zasulič. A Biography*, Stanford University Press, Stanford 1983, p. 213.

31. N. I. Bucharin, *Economia del periodo di trasformazione* (1920), Jaca Book, Milano 1971, p. 160.

32. Su questi esiti si veda M. Brinton, *17-21. I bolscevichi e il controllo operaio: lo stato e la controrivoluzione*, Jaca Book, Milano 1976.

33. L. Bryant, *Six Red Months in Russia*, George H. Doran Co., New York 1918, p. 39.

34. H. Rappaport, *Caught in the Revolution. Petrograd, 1917*, Windmill, London 2016, p. 147.

35. R. Meyer-Leviné, *Inside German Communism. Memoirs of Party Life in the Weimar Republic*, Pluto Press, London 1977, p. 99.
36. B. Beatty, *The Red Heart of Russia*, The Century Co., New York 1919, pp. 28-29.
37. Reed, *10 giorni che fecero tremare il mondo* cit. É. Vandervelde, *Three Aspects of the Russian Revolution*, George Allen & Unwin, London 1918, pp. 53-54.
38. Lo stesso Reed morí di tifo nel 1920 dopo aver mangiato un cocomero comprato in Daghestan; oggi è sepolto accanto a Lenin sulla Piazza Rossa.
39. Price, *My Reminiscences of the Russian Revolution* cit., p. 265.
40. Citato in Carr, *La rivoluzione bolscevica 1917-1923* cit., p. 136.
41. V. I. Lenin, *Sul diritto di autodecisione delle nazioni* (1914), in Id., *Opere complete*, vol. XX, *dicembre 1913 - agosto 1914*, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 431.
42. Lenin, *Sui compiti del proletariato nella rivoluzione attuale* cit., p. 54.
43. Kołakowski, *Nascita, sviluppo, dissoluzione del marxismo* cit., vol. II cit., pp. 407-8.
44. Dan, *The Origins of Bolshevism* cit., p. 239.
45. *Risoluzione del 24 luglio 1920 del secondo Congresso dell'internazionale*, in A. Agosti (a cura di), *La Terza Internazionale*, vol. I.1, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 232.
46. N. Valentinov, *I miei colloqui con Lenin*, il Saggiatore, Milano 1969. Claeys, *Dystopia: a Natural History* cit.
47. V. I. Lenin, *Per la storia della questione della dittatura* (1920), in Id., *Opere complete*, vol. XXXI cit., p. 330.
48. K. Marx, *Programmi del partito radical-democratico e della sinistra di Francoforte*, «Neue Rheinische Zeitung», 7 giugno 1848, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. VII cit., p. 45.
49. Lenin, *Per la storia della questione della dittatura* cit., p. 331.
50. Bergman, *Vera Zasulič* cit., p. 197.
51. *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica*, in V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. IX, *giugno-novembre 1905*, Editori Riuniti, Roma 1960, p. 42.
52. Id., *Karl Marx. Breve saggio biografico ed esposizione del marxismo* (1914), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXI, *agosto 1914 - dicembre 1915*, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 65, e Engels, *La questione contadina in Francia e in Germania* cit., pp. 1229-30; V. I. Lenin, *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky* (1918), in Id., *Opere complete*, vol. XXVIII, *luglio 1918 - marzo 1919*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 317.
53. Id., *Lettere da lontano*, Lettera prima, *La prima fase della rivoluzione* (1917), in Id., *Opere complete*, vol. XXIII, *agosto 1916 - marzo 1917*, Rinascita, Roma 1965, p. 309.
54. Id., *Sui compiti del proletariato nella rivoluzione attuale* cit., p. 12.
55. Id., *Uno dei problemi fondamentali della rivoluzione* (1917), in Id., *Opere complete*, vol. XXV cit., p. 350.

56. Id., *Sul dualismo del potere* cit., p. 31. Questo scritto è dell'aprile 1917; nel settembre successivo avrebbe ribadito il concetto sottolineando che ormai i bolscevichi avevano la maggioranza tra i proletari.

57. Id., *Sui compiti del proletariato nella rivoluzione attuale* cit., pp. 77-78.

58. Id., *Uno dei problemi fondamentali della rivoluzione* cit., pp. 348, 351; *Stato e rivoluzione. La dottrina marxista dello Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione* (1917), in Id., *Opere complete*, vol. XXV cit., pp. 434, 439, 443, 445.

59. Si veda l'analisi dell'opera di A. J. Polan, *Lenin and the End of Politics*, Methuen, London 1984.

60. Engels, *Anti-Dühring* cit., p. 270.

61. Lenin, *Stato e rivoluzione. La dottrina marxista dello Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione* cit., pp. 367-75, 380-81, 427-28, 434, 442, 452. Si veda anche R. Service, *Lenin. L'uomo, il leader, il mito*, Mondadori, Milano 2001, pp. 272 sgg., 280, 304.

62. *Ibid*., pp. 402, 411, 444. Kautsky gli rispose per le rime dicendo che «la punta della baionetta non è il migliore incentivo al lavoro»: K. Kautsky, *The Labour Revolution*, George Allen & Unwin, Crows Nest 1925, p. 135.

63. V. I. Lenin, *Sull'imposta in natura* (1921), in Id., *Opere complete*, vol. XXXII, *dicembre 1920 - agosto 1921*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 317.

64. Kautsky, *Karl Kautsky. Marxism, Revolution and Democracy* cit., p. 4.

65. *Lenin and the End of Politics* cit., p. 129.

66. Lenin, *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky* cit., pp. 107, 235, 237, 241, 244, 326; Id., *I compiti delle associazioni giovanili* cit., p. 277. Sulla ricezione delle idee di Kautsky in Russia si veda M. Donald, *Marxism and Revolution. Karl Kautsky and the Russian Marxists, 1900-1924*, Yale University Press, New Haven 1993.

67. A. Rosenberg, *Storia del bolscevismo*, Sansoni, Firenze 1969, p. 136.

68. Citato in R. Conquest, *Lenin*, Mondadori, Milano 1991, p. 53.

69. V. I. Lenin, *Dichiarazione dei diritti del popolo lavoratore e sfruttato* (1918), in Id., *Opere complete*, vol. XXVI cit., p. 402.

70. Carr, *La rivoluzione bolscevica 1917-1923* cit., p. 519.

71. Brinton, *17-21. I bolscevichi e il controllo operaio: lo stato e la controrivoluzione* cit., p. 133. Lenin, *Stato e rivoluzione. La dottrina marxista dello Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione* cit., p. 402.

72. Si veda A. Kollontaj, *The Workers' Opposition* (1921), in A. Holt (a cura di), *Selected Writings of Aleksandra Kollontaj*, Allison & Busby, London 1977, pp. 159-200.

73. V. I. Lenin, *L'«estremismo», malattia infantile del comunismo* (1920), in Id., *Opere complete*, vol. XXXI cit., p. 37.

74. V. Serge, *Memorie di un rivoluzionario*, Massari, Bolsena 2011, p. 115.

75. V. I. Lenin, *I bolscevichi conserveranno il potere statale?* (1917), in Id., *Opere complete*, vol. XXVI cit., p. 99. Nel romanzo *Nel primo cerchio* (1968) Solženicyn fa dire a Stalin che «un cuoco è un cuoco e il suo lavoro consiste nel preparare da mangiare, mentre dire agli altri cosa devono fare è una faccenda per gente altamente qualificata» (citato in G. Lukács, *Solzhenitsyn*, Merlin Press, London 1970, p. 52).

76. Riportato in L. Schapiro, *Storia del Partito Comunista Sovietico*, Schwartz, Milano 1962, p. 259. A quell'epoca all'incirca 15 000 dirigenti di partito erano di estrazione proletaria. E nel 1927 poco meno dell'8 per cento aveva un diploma di istruzione superiore.

77. Lenin, *Che fare? Problemi scottanti del nostro movimento* cit., pp. 327. Id., *Un passo avanti e due indietro. La crisi del nostro partito* (1904), in Id., *Opere complete*, vol. VII cit., p. 201.

78. Maksimov, *The Guillotine at Work. Twenty Years of Terror in Russia: Data and Documents* cit., p. 114, e A. Liebich, *From the Other Shore. Russian Social Democracy after 1921*, Harvard University Press, Cambridge 1997, p. 77.

79. Maksimov, *Guillotine at Work* cit., pp. 260, 158.

80. Lovell, *From Marx to Lenin* cit., p. 188.

81. Lenin, *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky* cit., p. 278.

82. N. Harding, *Lenin's Political Thought. Theory and Practice in the Democratic and Socialist Revolutions*, 2 voll., Macmillan, London 1983, vol. II, pp. 296-97.

83. Beatty, *Red Heart of Russia* cit., pp. 300-1. La contessa Panina restituí la somma pochi giorni dopo e fu rilasciata, per poi abbandonare il paese. Morí a New York nel 1956.

84. Maksimov, *Guillotine at Work* cit., pp. 134-35.

85. P. Avrich, *Kronštadt 1921*, Mondadori, Milano 1971, p. 231.

86. Rosenberg, *Storia del bolscevismo* cit., p. 170. Si veda ancora Avrich, *Kronštadt 1921* cit., pp. 71-72.

87. Riportato in Walicki, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom* cit., p. 310.

88. Citato in Schapiro, *Storia del Partito Comunista Sovietico* cit., p. 256.

89. D. J. Cotterill (a cura di), *The Serge-Trotsky Papers*, Pluto Press, London 1994, pp. 162, 169.

90. E. Goldman, *Vivendo la mia vita (1917-1928)*, Zero in condotta, Milano 1993, p. 304.

91. Riportato in Carr, *La rivoluzione bolscevica 1917-1923* cit., p. 196.

92. *Ibid.*, p. 195.

93. Id., *La rivoluzione russa: da Lenin a Stalin*, Einaudi, Torino 1979, p. 38; Brinton, *17-21. I bolscevichi e il controllo operaio: lo stato e la controrivoluzione* cit., p. 242.

94. R. V. Daniels, *La coscienza della rivoluzione: l'opposizione comunista nell'Unione Sovietica*, Sansoni, Firenze 1970, pp. 228-29.

95. V. I. Lenin, *Sulla cooperazione* (1923), in Id., *Economia della rivoluzione*, il Saggiatore, Milano 2017, p. 481.

96. Serge, *Memorie di un rivoluzionario* cit., p. 81.

97. Lenin, *I compiti delle associazioni giovanili* cit., p. 278.

98. Citato in G. Leggett, *The Cheka. Lenin's Political Police*, Clarendon Press, Oxford 1981, p. 54.

99. Service, *Lenin* cit., p. 298. In realtà «Čeka» era l'acronimo di «Commissione straordinaria panrussa per la lotta alla contro-rivoluzione e al sabotaggio».

100. *Ibid.*, p. 339.

101. Serge, *Memorie di un rivoluzionario* cit., p. 81.

102. W. Reswick, *I Dreamt Revolution*, Henry Regnery, Chicago 1952, p. 7. Una statua dello stesso Dzeržinskij campeggiò sulla piazza all'esterno della Lubjanka fino al 1991, anno in cui fu rovesciata dalla folla. Fin dai primi anni Venti l'Istituto Smolny di Pietrogrado aveva ospitato un'altra statua di Marx «scandalosamente brutta»: E. S. Pankhurst, *Soviet Russia as I Saw It*, Dreadnought Publishers, London 1921, p. 32.

103. Balabanoff, *La mia vita di rivoluzionaria* cit., p. 152.

104. *Lenin a Gorki*, novembre 1913, in V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. XXXV, *febbraio 1912 - dicembre 1922*, Rinascita, Roma 1955, p. 76. Lenin scrisse *Materialismo ed empiriocriticismo* (1908; in Id., *Opere complete*, vol. XIV, *1908*, Editori Riuniti, Roma 1963) contro l'ala «idealista» del bolscevismo guidata da Anatolij Lunačarskij e Aleksandr Bogdanov, che miravano a conciliare marxismo e religione. Il socialista britannico George Lansbury, che incontrò Lenin nel 1920, avrebbe poi scritto: «Di lui penso ancora che non avrebbe volutamente fatto del male a un solo essere umano»: G. Lansbury, *Looking Backwards – and Forwards*, Blackie and Son, London 1935, p. 162.

105. O. B., *Red Gaols, A Woman's Experience in Russian Prisons*, Burns, Oates & Washbourne, London 1935, p. 2.

106. Balabanoff, *La mia vita di rivoluzionaria* cit., p. 178.

107. Citato in Reswick, *I Dreamt Revolution* cit., p. 11.

108. Maksimov, *Guillotine at Work* cit., p. 117.

109. *Ibid.*, p. 146.

110. Cfr. V. I. Lenin, *I compiti immediati del potere sovietico* (1918), in Id., *Opere complete*, vol. XXVII, *febbraio - luglio 1918*, Editori Riuniti, Roma 1967; Id., *Il taylorismo asserve l'uomo alla macchina*, in Id., *Opere complete*, vol. XX cit. Alla fine del XIX secolo Frederick Winslow Taylor, inventore del sistema di organizzazione del lavoro improntato all'efficienza che porta il suo nome, disse che il lavoratore era «piú simile, per struttura mentale, al bue che a qualsiasi altra specie» (citato in P. Mason, *Postcapitalism. A Guide to Our Future*, Allen Lane, London 2015, p. 188). Si veda F. Taylor, *L'organizzazione scientifica del lavoro* (1911), Etas, Milano 2004. Ben nota è la

rappresentazione satirica dei metodi di Taylor fatta da Charlie Chaplin nel film *Tempi moderni* (1936).

111. Price, *My Reminiscences of the Russian Revolution* cit., p. 283.

112. Riportato in Maksimov, *Guillotine at Work* cit., p. 149.

113. *Ibid.*, p. 240.

114. A. Berkman, *The Russian Tragedy*, Black Rose Books, Montréal 1976, p. 25.

115. Citato in B. D. Wolfe, *An Ideology in Power. Reflections on the Russian Revolution*, Allen and Unwin, London 1969, p. 172.

116. Reswick, *I Dreamt Revolution* cit., p. 54.

117. Si veda E. A. Preobraženskij, *La nuova economia* (1926), Jaca Book, Milano 1971; Id., *Dalla Nep al socialismo* (1922), Jaca Book, Milano 1970. Preobraženskij fu fatto fucilare da Stalin nel 1937 insieme a gran parte dei membri dell'opposizione di sinistra.

118. V. I. Lenin, *Tre fonti e tre parti integranti del marxismo* (1913), in Id., *Opere complete*, vol. XIX, *marzo-dicembre 1913*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 9.

119. Riportato in Conquest, *Lenin* cit., p. 32.

120. *Ibid.*, p. 9.

121. V. I. Lenin, *Che cosa sono gli «Amici del popolo» e come lottano contro i socialdemocratici?* (1894), in Id., *Opere complete*, vol. I, *1893-1894*, Editori Riuniti, Roma 1955.

122. A. L. Weeks, *The First Bolshevik. A Political Biography of Peter Tkačëv*, New York University Press, New York 1968. Sempre Tkačëv sosteneva che doveva essere una ristretta avanguardia rivoluzionaria a introdurre la dittatura con un colpo di stato, per poi mantenerla con il terrore.

123. Service, *Lenin* cit., p. 92.

124. V. I. Lenin, *Lo sviluppo del capitalismo in Russia* (1899), in Id., *Opere complete*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1956.

125. Id., *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo* (1916), in Id., *Opere complete*, vol. XXII, *dicembre 1915 - luglio 1916*, Editori Riuniti, Roma 1966.

126. Service, *Lenin* cit., p. 187. Secondo alcuni l'abitudine di comandare e aspettarsi che gli altri obbedissero era in parte dovuta alle sue origini nobili: su questo punto si veda per esempio Figes, *Revolutionary Russia, 1891-1991* cit.

127. A. V. Lunačarskij, *Revolutionary Silhouettes* (1923), Allen Lane The Penguin Press, London 1967, p. 39.

128. L. Kunetskaya, *Lenin in the Kremlin. His Apartment and Study, the People He Met, the Books He Read*, Novosti Press Agency Publishing House, Moscow 1970, pp. 4-5.

129. Serge, *Memorie di un rivoluzionario* cit., p. 76.

130. V. I. Lenin, *Rapporto del Comitato esecutivo centrale e del Consiglio dei commissari del popolo sulla politica estera e interna* (1920), in Id., *Opere complete*, vol. XXXI cit., p. 495.

131. Kunetskaya, *Lenin in the Kremlin* cit., p. 57.

132. Balabanoff, *La mia vita di rivoluzionaria* cit., p. 111.

133. Serge, *Memorie di un rivoluzionario* cit., p. 99.

134. Anche se spesso, come si dice, il bue dà del cornuto all'asino e questo è certamente il caso di Russell: B. Russell, *Teoria e pratica del bolscevismo*, Newton Compton, Roma 1970, pp. 39-40.

135. Bryant, *Six Red Months in Russia* cit., p. 137.

136. Pankhurst, *Soviet Russia as I Saw It* cit., p. 42.

137. H. G. Wells, *Russia in the Shadows*, Hodder & Stoughton, London 1920, pp. 130-31.

138. N. Krupskaja, *La mia vita con Lenin*, Editori Riuniti, Roma 1956, pp. 101, 203.

139. Citato in Wilson, *Stazione Finlandia* cit., p. 9.

140. Figes, *Revolutionary Russia, 1891-1991* cit., p. 23.

141. Trockij, *Diario dell'esilio* cit., p. 61.

142. V. I. Lenin, *Lettera al congresso* (1922), in Id., *Opere complete*, vol. XXXVI, *1900-1923*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 429.

143. A. Balabanoff, *Lenin visto da vicino*, SugarCo, Milano 1980, p. 8.

Capitolo terzo
Leader bolscevichi: Bucharin, Trockij, Stalin

Nikolaj Bucharin (1888-1938) fu, come lo definí Lenin, il «beniamino dell'intero partito, il suo «teorico piú grande e piú prezioso». E difatti a partire dalla morte di Lenin (1924) nel partito ebbe un ruolo di primo piano fino alla sua espulsione a opera di Stalin, nel 1928 [1]. Le idee di Bucharin sarebbero rimaste lettera morta per decenni; sosteneva un'idea di sviluppo del sistema sovietico basata su un «umanismo socialista» che desse priorità ai consumatori e permettesse (o addirittura incoraggiasse) la competizione nella vita culturale e intellettuale, anziché privilegiare la tendenza a «stringere in una morsa» il paese. Nel 1928-29, quando Stalin passò alla collettivizzazione forzata, avvertí che sarebbe stato necessario «uno stato di polizia» per «soffocare le insurrezioni nel sangue» [2]. Bucharin sapeva bene, però, che tale stato di polizia esisteva già; di lui si ricorda spesso l'affermazione secondo cui «la compulsione proletaria in ogni sua forma […], che comincia con le esecuzioni sommarie e termina con il lavoro obbligatorio è – per quanto paradossale possa sembrare – un metodo per rielaborare il materiale umano dell'epoca capitalistica nell'ambito dell'umanità comunista» [3]. Fu la vittima piú illustre dei processi-farsa del 1938. E secondo alcuni la sua figura e il suo pensiero danno un'idea di cosa sarebbe potuto diventare il bolscevismo se Stalin non avesse avuto la meglio. Bucharin, però, non era un democratico e non rimise mai in discussione né l'idea di uno Stato fondato sul partito, né il divieto di creare correnti all'interno di esso [4].

Tra i suoi primi scritti troviamo un saggio del 1915 sull'imperialismo. Riprendendo le idee del *Capitale finanziario* di Rudolf Hilferding, Bucharin parlava degli stati imperiali come «nuovo leviatano» in cui i capitalisti si dividono i profitti su scala planetaria. Bucharin immaginava una società futura «*senza* un'organizzazione statale» ma sosteneva – contro gli anarchici – che «i socialisti pensano a un'economia sociale che risulta dalla

tendenza alla concentrazione e alla centralizzazione, inevitabili annessi dello sviluppo delle forze produttive, mentre l'utopia di un'economia decentralizzata degli anarchici ci riporta a forme precapitaliste». Il suo libro piú celebre, *L'Abc del comunismo* (1919), rimase fino alla metà degli anni Trenta la piú importante esposizione della dottrina bolscevica. Bucharin giustificava sia il terrore sia il fatto che la dittatura del proletariato fosse «necessaria «per privare la borghesia della sua libertà», ma assicurava che «lo Stato operaio» si sarebbe estinto «gradualmente» [5]. Non chiariva però in che modo si sarebbe verificata «la scomparsa della dittatura proletaria» né come valutare lo stato di avanzamento di tale processo. In *Economia del periodo di trasformazione* (1920) ribadí che

> nella misura in cui il potere statuale e qualsiasi normatività coercitiva verranno meno nei rapporti umani, l'umanità comunista creerà il piú elevato tipo di «amministrazione delle cose», dove il problema del cameratismo o della singola personalità, posti in questa forma, scompariranno, poiché gli uomini del futuro faranno liberamente ciò che l'arido risultato del calcolo statistico richiederà da loro. L'amministrazione delle *persone* scomparirà per sempre.

Nella società comunista, aggiungeva, «vi sarà una assoluta libertà della "personalità" e verrà meno qualsiasi altra norma regolativa dei rapporti fra gli uomini, la stessa attività non comporterà costrizione» [6].

Per arrivare a questo stadio, tuttavia, era necessario un sistema profondamente diverso da quello esistente. Bucharin avvertí Lenin del rischio che in Russia potesse imporsi un capitalismo di stato militarista, uno scenario in cui la coercizione avrebbe preso il posto del libero scambio, in particolare nei rapporti tra città e campagne. Lenin rispose attribuendo a Bucharin una visione «semi-anarchica», anche se nel 1917 Krupskaja gli scrisse che «lui non ha piú nessun disaccordo con te sulla questione dello stato». Quando Lenin introdusse la Nep, nel 1921, Bucharin sostenne subito il nuovo corso e giocò un ruolo importante nella sua attuazione. Come leader dell'opposizione di destra pensava che la rivoluzione doveva procedere piú lentamente di quanto sosteneva, invece, la sinistra di Trockij. E a differenza di quest'ultimo ipotizzò che il capitalismo mondiale avrebbe potuto consolidarsi invece che sfociare necessariamente in una rivoluzione: un punto di vista che dopo il fallimento della rivoluzione tedesca sembrava

abbastanza plausibile, fermo restando il suo carattere eretico. Verso la fine degli anni Venti Bucharin sostenne tuttavia la necessità di introdurre in Urss l'economia di mercato per compensare la penuria innescata del processo di pianificazione, che minacciava di scatenare crisi simili a quelle del capitalismo. In questo caso anche Trockij fu d'accordo sulla necessità di non abolire in maniera troppo prematura l'economia di mercato.

La teoria del materialismo storico (1921) divenne un testo di riferimento per la formazione dei membri del partito. In esso Bucharin affermò la superiorità della «scienza proletaria» e la necessità di vedere la realtà attraverso degli «occhiali rossi» e non «bianchi», delineando cosí i tratti fondamentali della nuova visione sovietica del mondo. Secondo lui le scienze sociali erano altrettanto scientifiche ed esatte come quelle naturali. I «fenomeni psichici» costituivano «una proprietà della materia organizzata in un certo modo», intendendo con ciò, essenzialmente, che «*la vita spirituale è*, per dirla in termini dotti, *una funzione delle forze produttive*». La causalità aveva un carattere uniforme, e se era vero che non si poteva prevedere l'esatto momento in cui un dato evento sociale si sarebbe prodotto, era comunque possibile anticiparne la direzione e stabilire con certezza il suo carattere ineluttabile. «Il socialismo verrà inevitabilmente, – predisse Bucharin, – perché inevitabilmente gli uomini, determinate classi di uomini, agiranno in direzione della sua realizzazione, e *per di piú in condizioni ormai vincenti*». Ma affermò pure – anticipando le lotte del decennio successivo – che il «contadino non si sente membro della stessa classe dell'operaio»[7].

Pur essendo già noto come scrittore e polemista, Lev Trockij (pseudonimo di Lev Bronštejn, 1879-1940) si uní alla causa bolscevica solo piú tardi, aderendo al partito verso il luglio del 1917, dopo un periodo di esilio e di prigionia all'estero[8]. La personalità di Trockij era contraddistinta da un'estrema brillantezza intellettuale ma anche da un'enorme arroganza. Era un uomo estremamente ambizioso. Angelica Balabanoff pensava che il suo guardare «tutti e tutto dall'alto in basso» finiva con il creare «un muro di ghiaccio fra lui e gli altri anche quando voleva essere gentile»[9]. Come leader militare della rivoluzione restò insuperato in termini di energie e capacità. Accorreva a destra e a manca a bordo del suo treno blindato e sembrava avesse il dono dell'ubiquità. Lunačarskij disse che era

«permaloso e prepotente», ma che aveva anche una «presenza imponente»: di lui ricordò i «gesti ampi e fini, il discorso dal ritmo inesorabile, la voce forte e tuttavia mai snervante; l'eloquio, poi, ricco di metafore e contraddistinto da una notevole coerenza e capacità letteraria; e la bruciante ironia, il patos iperbolico, e la logica rigorosa, chiara come acciaio lucente»[10]. Qualcun altro ne ha ricordato altresí

> la voce metallica, i gesti regolari, il portamento grave e volutamente marziale, l'imperturbabile energia, tipica dell'uomo concentrato e sicuro di sé, che emana dalla sua presenza […] le pieghe della fronte, gli occhi profondi e vivaci nascosti dagli occhiali, la barbetta e il pizzetto scuro: riconoscibile al primo sguardo[11].

Nonostante la futura reputazione di grande eretico del bolscevismo, Trockij sosteneva che la dittatura dei soviet fosse «possibile solo grazie alla dittatura del partito», cosa che per lui non costituiva un problema in quanto il partito incarnava gli interessi della classe operaia[12]. Inoltre avrebbe detto in seguito: «sostengo il mio partito sia esso nel giusto o nell'errore […] so che non si può essere in una posizione giusta contro il partito […] perché la storia non ha creato altri modi per la realizzazione di ciò che è giusto»[13]. Nel 1920, però, sostenne – facendo eco a Saint-Simon e a Marx – che a un certo punto il Partito comunista sarebbe scomparso per essere sostituito da un Consiglio supremo per l'economia pubblica, incaricato di organizzare lo sviluppo e composto esclusivamente dai gruppi industriali e non dai partiti politici. Trockij auspicò inoltre la creazione di una Repubblica federale d'Europa la cui «evoluzione economica» avrebbe portato all'«abolizione delle frontiere nazionali»[14]. Quando nell'ottobre del 1923 scrisse una lettera che condannava il burocratismo e la «dittatura interna al partito» fu attaccato dagli altri membri del Comitato centrale. A dicembre Stalin lanciò un violento attacco nei suoi confronti e all'inizio dell'anno successivo Trockij fu costretto a cedere. Ma la lotta non era ancora finita, e Trockij venne continuamente messo alla gogna dagli altri dirigenti del partito.

Il dissidio tra i due verteva su una questione di fondamentale importanza: a partire dal 1924 Stalin cominciò a sostenere (con l'appoggio di Bucharin) il concetto di «socialismo in un solo paese»: ciò voleva dire che l'Unione Sovietica avrebbe potuto realizzare il comunismo anche se non si fossero verificate delle rivoluzioni altrove. Concetto al quale Trockij

contrappose la sua idea – che aveva elaborato sin dal 1905 – di «rivoluzione permanente», la quale suggeriva al contrario che la rivoluzione russa sarebbe stata portata a compimento solo se altre insurrezioni si fossero prodotte altrove – punto di vista che lo stesso Marx aveva sostenuto. Nel 1925 Stalin fece leva sulla critica del concetto di «rivoluzione permanente» per isolare ulteriormente Trockij, che fu costretto all'esilio e venne infine assassinato in Messico, nel 1940. Una «Quarta Internazionale» era stata da lui fondata nel 1936, lontano da Mosca, in contrapposizione alla Terza Internazionale (1919-43), ma diversi suoi membri vennero pure loro assassinati dalla Gpu. Tutto ciò non ha però impedito al trotskismo di continuare a essere una componente fondamentale del marxismo, perlomeno della sua ala piú settaria, fino ai nostri giorni.

La figura chiave a emergere dopo la morte di Lenin fu quella dello «zar rosso» Iosif Stalin[15]. Già nel 1907 Plechanov aveva detto – dimostrando grande lungimiranza – che «alla fine di tutto ogni cosa ruoterà intorno a un solo uomo che, *ex providentia*, riunirà in sé tutti i poteri»[16]. Quell'uomo era Stalin. In lui si riunivano tutti i peggiori aspetti del leninismo, compreso il mito dell'infallibilità del capo. E con lui sarebbe emerso uno degli stati totalitari piú distruttivi del XX secolo, un'enorme macchina che avrebbe sacrificato milioni e milioni di vite senza distinzione alcuna tra poveri e ricchi. Stalin, però, riuscí altresí a portare rapidamente il suo paese nel vortice della modernità: un processo che pur avvenendo in maniera imprevedibile e discontinua trasformò l'Urss in una grande potenza mondiale.

Il grande dittatore aveva avuto una giovinezza difficile. Iosif Džugašvili nacque nella cittadina georgiana di Gori, il 18 dicembre 1878, in una famiglia di umili origini[17]. Vittima delle violenze del padre, un calzolaio alcolizzato, restò legato alla madre, che lo voleva sacerdote. Stalin passò all'incirca cinque anni nel seminario teologico di Tiflis, dove lesse qualsiasi cosa in maniera vorace: tutto tranne la teologia. Ironia della sorte, in futuro avrebbe condannato l'«umiliante regime» di «sorveglianza, delazione e violazione della vita privata» che aveva subito in seminario. Di bassa statura come Lenin (all'incirca 162 centimetri), fu il suo ego ad accrescersi per compensare tale mancanza[18]. Innamorato fin da piccolo del successo,

eccelleva negli studi ma aveva un carattere vendicativo: alcuni amici d'infanzia ricordarono che «vincere una gara ed essere temuto era per lui un trionfo». Piú tardi lui stesso avrebbe detto che il suo «piú grande piacere» era «scoprire il proprio nemico, preparare bene la vendetta e, una volta consumatala, andarsene a dormire»[19]. In seminario scoprí invece il socialismo e fu probabilmente lí che si immerse per la prima volta nella lettura del *Capitale*. Nel 1899 cominciò il suo apprendistato rivoluzionario. La sua vita divenne un «continuo tentativo di dimostrare a se stesso di essere un eroe rivoluzionario»[20]. Dal 1904 divenne un fedelissimo di Lenin, che venerava. In futuro ne avrebbe citato spesso le opere e il suo sarebbe sempre stato un bolscevismo di chiara marca leninista. Nella sua biblioteca ci sarebbero stati invece solo tredici volumi di Marx ed Engels, che probabilmente non aveva in grande considerazione[21]. Tra il 1902 e il 1913 fu arrestato otto volte, esiliato sette volte ed evase sei volte.

L'«uomo d'acciaio» – lui stesso si attribuí questo pseudonimo ricavandolo dalla prima parte del suo cognome, che in georgiano significa appunto «acciaio» (*džuga*) – si affermò a poco a poco tra i ranghi bolscevichi fino a diventare «il Capo» (*Vožd*): astuto e spregiudicato, era bravissimo a manipolare gli altri. Alcuni, per esempio il commissario ed ex calzolaio Lazar Kaganovič, pensavano che all'inizio Stalin era stato «un tipo tranquillo», ma che dopo tante lunghe lotte «era difficile non diventare spietati»[22]. Comunque sia Iosif Džugašvili divenne infine lo Stalin che tutti conosciamo; fu lui stesso a dire che «il potere dei Soviet è Stalin», con buona pace della celebre frase di Lenin sull'elettrificazione[23]. I suoi amici lo chiamavano «Koba», da uno dei personaggi di un romanzo georgiano (nello specifico un criminale), e per tutta la sua vita parlò russo con un forte accento georgiano. Ebbe soprattutto dei nemici e fece uccidere un bel po' di amici. La paranoia e la brama di dominio determinarono la sua vita e anche per questo finí col diventare un tipo solitario. Nikita Chruščëv ricordò che Stalin, ormai isolato in un guscio di potere e paura, «si sentiva cosí solo da non sapere cosa fare con se stesso»[24]. All'apice del potere riceveva spesso pochi intimi – tutti disperatamente alla ricerca della sua benevolenza, e tutti costantemente in preda a una mortale paura del capo – con i quali beveva in abbondanza. Con i suoi piú stretti collaboratori si divertiva a cantare, a giocare a biliardo e a fare scherzi infantili agli ospiti: per esempio metteva dei pomodori sulle sedie e lanciava palline di pane. Spesso li faceva bere

per farsi rivelare eventuali informazioni sotto l’effetto dell’alcol. E ciò che non riusciva a carpire in questo modo riusciva comunque a ottenerlo dalle spie, che lavoravano costantemente per lui.

La sua cordialità, sempre segnata però da una certa dose di irritabilità, dal sospetto e da un desiderio di manipolazione, non faceva da freno alla sua crudeltà né alimentava in lui una qualche forma di compassione. Un po’ di conforto lo trovava quando faceva giardinaggio nelle sue dacie (adorava le rose). Il suicidio della moglie, nel 1932, lo turbò profondamente, anche se fu lui stesso a causarlo con la sua prepotenza. Da quel momento in poi fu sempre piú in preda alla paranoia e al terrore. Rinnegò il figlio Jakov dopo che questi fu catturato dai tedeschi, nel 1941. L’adorata figlia Svetlana, che metteva spesso ai margini perché disapprovava pudicamente il suo atteggiamento provocante, si trasferí negli Stati Uniti. H. G. Wells, che lo incontrò nel 1934, parlò di un uomo «poco socievole», «non facile da descrivere», anche perché «molte descrizioni ne esagerano la cupezza e la freddezza». Sulle prime Wells pensò di avere a che fare con «un uomo dall’aspetto perlopiú banale, vestito con una camicia bianca ricamata, pantaloni scuri e stivali». Questa impressione iniziale lasciò poi il posto a un giudizio completamente differente: «non ho mai incontrato uomo piú schietto, leale e onesto. Ed è a tali qualità – nonché al suo non avere nulla di occulto o sinistro – che egli deve il suo smisurato e indiscusso ascendente sulla Russia». «Piú tardi, – ricordò ancora Wells, – discutemmo della libertà di espressione. Riconobbe la necessità e i meriti della critica, ma disse di preferire che questa fosse fatta all’interno del partito e nel quadro della sua organizzazione. Lí, disse, la critica era straordinariamente scrupolosa e libera»[25]. Il partigiano comunista jugoslavo Milovan Đilas incontrò Stalin verso la fine della Seconda guerra mondiale. E ne ricavò la seguente impressione:

> vestito in uniforme da maresciallo, calzato con stivali morbidi, Stalin non portava altre medaglie fuorché quella – una stella d’oro – dell’Ordine dell’Eroe dell’Unione Sovietica, appuntata sul lato sinistro del petto. Nel suo modo di fare non v’era nulla di artificioso, nulla di studiato e di inteso a fare effetto. Quello non era lo Stalin maestoso dei cinegiornali, dal passo rigido, dall’atteggiamento risoluto. Non stava fermo un attimo […]. Fui sorpreso anche nel constatare come fosse piccolo e mal costruito, con il torace corto e stretto, fianchi larghi, gambe e braccia troppo lunghe, pareva che avesse

difficoltà a muovere il braccio e la spalla sinistri. Aveva capelli radi, benché non fosse completamente calvo, e la faccia bianca, con le gote rosse [26].

L'ascesa come dittatore dimostrò la sua straordinaria astuzia politica. Stalin aveva un'ottima memoria ed era terribilmente spietato: all'inizio era «poco conosciuto nel partito, ignoto alle masse; aveva un carattere fermo e una mentalità tipicamente dell'Est. Era controllato, vigile e astuto». Si serví in maniera infaticabile del suo ruolo di segretario generale del partito per collocare i suoi sostenitori nelle posizioni piú utili ai suoi fini [27]. Nella sua prima grande opera teorica, *Il marxismo e la questione nazionale* (1913), che in parte plagiava Otto Bauer e Karl Kautsky, condannò i nazionalismi pur riconoscendo il valore delle autonomie regionali nell'istruzione e l'uso delle lingue locali. A partire dal 1917 si oppose in maniera ancor piú netta alla secessione, sostenendo che la Russia era ormai in grado di dar vita a un'«unione di nazioni» che avrebbe comunque potuto mantenere una qualche forma di decentralizzazione. Inoltre fu tra i primi a sostenere, già dall'agosto 1917, che la Russia avrebbe potuto realizzare il socialismo senza che una rivoluzione si producesse in Occidente.

Quando gli conveniva, però, Stalin poteva anche diventare conciliante. All'inizio del 1917 premette per un compromesso con i menscevichi, che Lenin invece, al suo ritorno in aprile, rifiutò. Il ruolo di Lenin fu cruciale nella nomina di Stalin al Comitato centrale sulla base delle sue attività rivoluzionarie. A differenza di quello che avrebbero raccontato in seguito le storie ufficiali, Stalin ebbe però un ruolo marginale nella rivoluzione. Nell'aprile del 1922 divenne segretario generale del partito e, in qualità di commissario per le nazionalità, propose un programma di «autonomizzazione» che conferiva ai sei raggruppamenti nazionali esistenti nel 1921-22 all'interno della Federazione russa lo statuto di «repubbliche autonome», cosa che nei fatti ne riduceva l'indipendenza. Nel settembre 1922 accusò Lenin, che aveva sostenuto una maggiore indipendenza dei raggruppamenti etnici, di «liberalismo nazionale». In ottobre Lenin ribadí la sua avversione nei confronti di qualsivoglia «sciovinismo da nazione dominante».

A partire dal 1923 Zinov'ev cominciò a puntare il dito, seppur velatamente, sulle ambizioni dittatoriali di Stalin. In molti recepirono i suoi richiami ma ben pochi poterono davvero far qualcosa. Dopo la morte di

Lenin, Stalin si dedicò con grande cura alla costruzione di una macchina politica estremamente centralizzata, che includeva i suoi uomini di fiducia e che si estendeva come una tela di ragno verso il basso della gerarchia e verso l'esterno, nelle province: un'inesauribile fonte di informazioni e uno strumento di controllo che gli permise di scavalcare pian piano gli altri due leader, Zinov′ev e Kamenev, con i quali condivise il potere dopo la morte di Lenin. Nel 1925 Kamenev dichiarò che Stalin non era capace di tenere unito il partito, e aggiunse: «Siamo contrari alla creazione di una teoria del "leader"; ci opponiamo all'eventualità che qualcuno diventi "leader"» [28]. Ma era troppo tardi. Emarginati durante il XIV Congresso del partito, nel dicembre del 1925, nel 1926 Kamenev e Zinov′ev si allearono con Trockij per formare un'«opposizione unita», ossia una corrente anti-staliniana. Nel 1927 la diminuzione delle scorte alimentari nelle città fece guadagnare ampi consensi alle critiche di Trockij ai kulaki. Quella di una guerra civile tra città e campagne sembrava ormai essere una possibilità concreta, e Stalin si rese conto che Trockij rischiava di diventare il primo vero successore di Lenin. Servendosi dell'opposizione di destra, guidata da Bucharin, riuscí a isolare Trockij. A destra non si resero conto che alla prima occasione Stalin si sarebbe impossessato del potere assoluto e avrebbe schiacciato pure loro. La burocrazia era pronta a sostenerlo per mantenere i propri privilegi, che sarebbero stati rimessi in discussione da un eventuale ritorno a un piú ampio controllo da parte dei lavoratori.

Nel 1927 Trockij, Kamenev e Zinov′ev furono espulsi dal partito. E con il XV Congresso, che si tenne nel mese di dicembre, Stalin completò il suo assalto all'opposizione. Gli espulsi dovettero affrontare una spietata repressione. Molti furono condannati seduta stante, con una semplice «misura amministrativa», a tre anni di reclusione, e alla fine tali pene vennero prolungate in maniera arbitraria di altri cinque anni. La pena di morte per punire l'opposizione all'interno del partito venne introdotta nel 1932 [29]. «La cortina di ferro della Storia stava cadendo», disse Bucharin anticipando l'espressione che Churchill avrebbe usato vent'anni dopo. «Il regime aveva acquistato un carattere "totalitario"», affermò Trockij *avant la lettre*, ben prima che il termine «totalitario» arrivasse dalla Germania [30]. Ma anche il partito aveva la sua parte di responsabilità. Dopo la morte di Lenin si era ingrandito rapidamente: da 351 000 i membri erano diventati 591 000, tra cui tantissimi funzionari. Molti di loro nel 1917 erano rimasti a

bordocampo. Ma dopo il 1928 estromisero senza troppe cerimonie la generazione che aveva davvero fatto la rivoluzione.

Dopo essersi sbarazzato dell'opposizione di sinistra, Stalin si concentrò sulla destra di Bucharin. Il 1º dicembre del 1934 il noto bolscevico di Leningrado Sergej Kirov fu assassinato. È possibile che l'omicidio fosse stato orchestrato dallo stesso Stalin, che comunque ne approfittò subito per scaricare le responsabilità sul gruppo di Zinov′ev e Kamenev[31]. A questo punto si scatenò una tremenda corsa alla delazione. Fu rapidamente approvata una legge che permetteva di processare entro dieci giorni quanti fossero stati accusati di terrorismo e condannarli a morte senza possibilità di appello. Nel giro di un mese piú di 6500 persone andarono incontro a questo destino.

Stalin riuscí infine ad autoproclamarsi erede unico e legittimo di Lenin. La sua ascesa dovette molto alla trasformazione del partito da gruppo di élite a organizzazione di massa tenuta unita dai privilegi, dalla disciplina e dall'intolleranza al dissenso. Stalin scrisse che il leninismo era «la teoria e la tattica della rivoluzione proletaria», e affermò, contro Zinov′ev, che l'alleanza con i contadini sarebbe stata possibile solo con il proletariato al comando del paese. Disse inoltre che la dittatura del proletariato era, in sostanza, la dittatura dell'avanguardia proletaria, ossia la dittatura del partito inteso come forza che guida il proletariato. Stalin sottolineò che nessuna questione politica e organizzativa di rilievo era mai stata affrontata dai soviet e dalle altre organizzazioni di massa senza direttive provenienti dal partito. Negò che il partito potesse imporre con la forza la sua leadership sulla classe operaia e aggiunse che se una cosa simile fosse accaduta la leadership non sarebbe durata a lungo. Secondo lui, comunque, il partito, che aveva conquistato la maggioranza «persuadendola» che la leadership fosse al sicuro, avrebbe potuto costringere la minoranza a conformarsi alle sue opinioni. Insomma Stalin sosteneva citando Lenin che l'idea di «dittatura di un solo partito» era valida nella misura in cui non implicava un potere basato direttamente sulla forza ma solo ed esclusivamente la leadership del partito[32]. Nella realtà, però, tale linea di confine era estremamente sottile. E comunque dopo il 1928 sarebbe stato difficile negare che sotto Stalin la dittatura del partito fu difatti la dittatura dei suoi dirigenti.

Il leader supremo Stalin procedette quindi alla collettivizzazione della produzione agricola e alla liquidazione dei kulaki: fu questa la vera rivoluzione russa, che pose fine a tradizioni secolari e cambiò radicalmente la vita della stragrande maggioranza della popolazione. All'epoca di Lenin il partito aveva optato per una politica di alleanza con i poveri delle zone rurali e di neutralizzazione dei «contadini medi». Nel 1925 Stalin affermò al contrario che con questi ultimi andava costruita una «salda alleanza»[33]. I contadini ricchi, invece, non furono mai corteggiati dal regime. Nel 1926 all'incirca il 6 per cento dei contadini vendeva piú o meno il 60 per cento del grano sovietico. La detrazione di parte dei raccolti a opera dello Stato causava una forte penuria nelle città, e i lavoratori delle aree urbane attribuivano la responsabilità di tale problema ai kulaki e al governo, che secondo loro li sosteneva. Fu cosí che a partire dal dicembre 1927 i kulaki si ritrovarono al centro della questione della collettivizzazione. Stalin, però, ancora nel luglio del 1928, parlò di sviluppo di singole fattorie[34]. Nel 1928 i nuclei familiari presenti in fattorie collettive erano solo 45 000. L'anno seguente diventarono un milione, per arrivare a sei milioni nel 1930. Sessanta milioni di persone, stando a quanto fu dichiarato all'epoca, vennero collettivizzate nei primi due mesi del 1930. Il ritmo della collettivizzazione rallentò drasticamente in seguito a una diffusa resistenza della popolazione: la percentuale di nuclei familiari collettivizzati scese in pochi mesi dal 56 per cento al 24 per cento. Poi le cifre presero di nuovo a salire per superare i quindici milioni nel 1933.

Questa campagna fu condotta con grande – e spesso gratuita – brutalità. Le brigate incaricate di «dekulakizzare» le campagne erano avvezze ai saccheggi in grande stile. Tra il 1929 e il 1933 circa sette milioni di persone furono deportate nei campi o scaricate nella tundra dell'estremo oriente del paese senza cibo, riparo o attrezzi. Tra il 1931 e il 1933 in sei milioni (secondo alcune stime addirittura nove), perlopiú ucraini, morirono per colpa di una carestia la cui diretta causa erano le politiche di collettivizzazione e industrializzazione sovietiche. Spesso i contadini rifiutavano di consegnare il grano o il bestiame e preferivano distruggerli anziché essere derubati. Con gli animali erano spietati come lo erano i commissari con loro. Nel 1933 il numero totale di cavalli, pecore e maiali si era ormai dimezzato rispetto al 1916. Campagne e città brulicavano di

mendicanti. Ci furono anche dei casi di cannibalismo, e nel paese proliferarono le epidemie.

Per Stalin l'industrializzazione doveva garantire l'indipendenza dell'Unione Sovietica dalle altre potenze capitaliste: un obiettivo essenziale che giustificava il ricorso a qualsiasi mezzo. Ne faceva una questione di necessità militare e di orgoglio nazionale: «quella della vecchia Russia», disse in un discorso, «è in parte la storia di un paese che è stato continuamente battuto militarmente a causa della sua arretratezza»[35]. Senza la collettivizzazione non si sarebbero potuti sfamare città ed eserciti e la stessa produzione agricola sarebbe andata in rovina. Bisognava, disse una volta a Gorkij, «distruggere completamente la vecchia società e dedicarsi alla febbrile costruzione di una nuova»[36]. Fu cosí che i kulaki divennero il principale ostacolo alla realizzazione del socialismo, che doveva ormai basarsi sull'industria pesante. Per acquisire macchinari da altri paesi e accelerare il processo di industrializzazione l'Urss vendette all'estero ingenti quantità di prodotti, alimenti inclusi, anche quando questi scarseggiavano in casa. Nello stesso tempo furono aumentati i differenziali salariali tra lavoratori semplici e lavoratori qualificati e tra lavoratori e dirigenti. Secondo Stalin era «intollerabile» che un macchinista ricevesse lo stesso stipendio di un copista; affermò addirittura che in teoria si «diffamava» il marxismo se ci si aspettava che tutti dovessero «indossare gli stessi vestiti e mangiare gli stessi alimenti nelle stesse quantità»[37]. In ogni caso le fattorie collettive, ormai private degli antichi saperi tradizionali e guidate dai fedelissimi del partito, non ebbero grande successo, e l'agricoltura sovietica non raggiunse mai i livelli di efficienza o produttività auspicati. Gli appezzamenti privati, che rappresentavano solo il 4 per cento delle terre, producevano di solito fino a un terzo del totale dei prodotti agricoli.

Il culto della personalità di Stalin s'impose fin dal principio degli anni Trenta. Ogni articolo o recensione sulla stampa cominciava solitamente con una citazione del «Capo». Stalin divenne cosí «il grande ingegnere della rivoluzione», «il piú grande uomo di tutti i tempi», il «padre delle nazioni» e cosí via. Si faceva a gara a chi riusciva a essere piú ruffiano e in materia di adulazione sembrava non ci fosse limite al peggio. Al Congresso degli scrittori del 1936, per esempio, uno dei relatori concluse il suo intervento

annunciando che sua moglie aspettava un bambino e che sperava che «la prima parola pronunciata da nostro figlio sarà il nome di Stalin»[38]. Pare tuttavia che ciò non avvenne, purtroppo per i genitori, che magari non avranno resistito a cercare di imbeccare il neonato. In pochi però si sarebbero meravigliati se fosse successo per davvero: un tale miracolo sarebbe stato abbastanza in sintonia con il culto del grande capo.

Per molti il dominio staliniano coincide con il grande terrore del 1936-39, che raggiunse il suo apice nel 1937, anno in cui il regime di Stalin arrestò all'incirca 1,6 milioni di persone e ne fucilò 780 000[39]. Ciò fu dovuto in parte al suo timore dei «vecchi bolscevichi» – i veterani della Rivoluzione, la maggior parte dei quali morí in questi anni – e di un eventuale colpo di stato dell'esercito, che subí un repulisti nelle alte gerarchie; in parte alla necessità di insabbiare gli innumerevoli fallimenti dell'economia sovietica evocando svariati capri espiatori, come per esempio «i demolitori», «i sabotatori» e «i trotzkisti». Un semplice sospetto del Capo o di altri membri della gerarchia bastava a far scattare l'esecuzione. Stalin era il «direttore generale» del Terrore che da dietro le quinte firmava condanne a morte lunghe pagine e pagine e chiedeva sempre maggior zelo e sempre piú arresti[40]. Una vera e propria cultura della delazione investí il paese. Nelle province e nelle grandi città le vittime innocenti furono centinaia di migliaia, mentre nel 1935 venne addirittura istituita la pena di morte per i furti compiuti dai minori di dodici anni. Pur ammettendo che il 10 per cento o addirittura il 20 per cento fosse stato innocente, pensava Stalin, ne valeva comunque la pena: la matematica morale del comunismo funzionava cosí. E i risultati dei calcoli di regime, purtroppo, si accrebbero. Durante il XVIII Congresso del partito, che ebbe luogo nel 1939 dopo un'interruzione di cinque anni, non ci furono critiche né dibattiti. Il dissenso era diventato impensabile. Nel suo celebre discorso del 1956 sugli «errori» di Stalin, Chruščëv disse che dopo il gennaio del 1928 Stalin non aveva visitato piú un solo villaggio. Forse perché la realtà di ciò che aveva creato gli era diventata troppo opprimente.

In ogni caso Stalin poteva ormai dormire sonni tranquilli: i suoi avversari erano in gran parte morti o in prigione. Il sistema dei campi penali o «Gulag», secondo il noto acronimo, venne creato nel 1918 e in seguito si ingrandí a dismisura e con estrema rapidità[41]. L'immenso orrore di questi luoghi si è rivelato completamente solo con l'apertura degli archivi sovietici

dopo il 1991; i documenti hanno mostrato che gli omicidi in quegli anni raggiunsero cifre in precedenza attribuite solo al nazismo – forse anche piú elevate, dipende da come vengono effettuati i calcoli[42]. Oltre ai prigionieri politici, numerosi delinquenti ordinari venivano imprigionati in circostanze difficilmente conciliabili con una logica di riabilitazione. Milioni di vite furono sprecate scavando canali inutili e tagliando alberi in condizioni straordinariamente dure. Ma il peggio erano le miniere del gelido Nord. Nel 1939 ben otto milioni di persone, ossia il 9 per cento della popolazione, erano rinchiuse nei Gulag. Durante l'epoca staliniana la repressione colpí all'incirca sessanta milioni di persone e ne uccise – cifra che varia in funzione del metodo impiegato per il calcolo – circa venti milioni. Sette milioni di soldati sovietici persero invece la vita durante la Seconda guerra mondiale (oltre a diciotto o venti milioni di civili): nella Grande Guerra i morti russi erano stati 1,7 milioni.

Fin dall'inizio i Gulag furono un immenso sistema di lavoro forzato. L'Nkvd – cosí venne ribattezzato Gpu dopo il 1934 – gestiva all'incirca il 18 per cento del bilancio del paese e forniva circa il 20 per cento della manodopera nazionale. Il lavoro forzato era giustificato come un uso legittimo delle risorse del paese, data l'urgente necessità di portare sviluppo in vaste aree geografiche che fino a quel momento erano state in gran parte inabitabili. Durante la Seconda guerra mondiale tantissimi sfortunati abitanti delle regioni in precedenza conquistate dalla Germania vennero inviati nei campi quando i russi si ripresero questi territori. In maniera altrettanto crudele alla fine della guerra tantissimi soldati sovietici che durante il conflitto erano stati abbastanza fortunati da sopravvivere ai campi di prigionia tedeschi, e con loro quei civili che erano stati deportati in Germania e messi ai lavori forzati, vennero spediti nei Gulag: o perché, non essendo morti in battaglia, erano considerati dei traditori, oppure perché avevano semplicemente conosciuto la vita al di fuori dalla Russia ed erano ormai considerati un pericolo per il regime. Altri milioni di soldati furono sacrificati dall'inettitudine militare e dal disprezzo di Stalin per la vita[43]. Nemmeno gli stranieri furono risparmiati: circa 26 000, tra ufficiali polacchi e membri dell'élite polacca, furono uccisi a Katyn′, all'inizio del 1940. Ulteriori massacri e deportazioni si verificarono dopo l'annessione della Lituania, della Lettonia e dell'Estonia, seguite da una strategia di

emigrazione russa e di russificazione culturale finalizzata a garantire il predominio sovietico.

Con Stalin la paura divenne parte integrante della vita quotidiana. I civili caddero in preda a una costante paranoia. Esprimere la minima critica, fosse pure durante il sonno, significava l'arresto. La «speculazione» sul mercato nero era duramente punita. In quegli anni circolava una freddura in cui un insegnante in visita a una classe di matematica chiede: «Se compro una cassa di mele a 25 rubli e la vendo a 50, che cosa ottengo?» Risposta degli alunni: «Tre anni in prigione»[44]. Un'altra freddura riguardava le domande sui moduli da riempire per trovare lavoro: «Sei mai stato in prigione? Se no, perché?»[45]. Fu portata via talmente tanta gente che nei primi anni Trenta erano centinaia di migliaia gli orfani affamati che mendicavano nelle stazioni ferroviarie. Stalin ordinò di fucilare chi veniva preso a rubare cibo e quelli che avevano contratto malattie veneree[46].

In questi anni, però, l'Unione Sovietica fece anche grandi passi in avanti in termini di industrializzazione e modernizzazione. I salari reali aumentavano lentamente ma in maniera altrettanto costante. I progressi nell'assistenza sanitaria e in svariati altri campi furono enormi, e ciò generò maggiore prosperità e uguaglianza. Eccellenti risultati furono conseguiti inoltre nel settore dell'istruzione, al quale era attribuito l'obiettivo di creare una società senza classi. I tassi di alfabetizzazione, stimati nel 1917 al 37,9 per cento della popolazione maschile e al 12,5 per cento di quella femminile, raggiunsero l'87 per cento nel 1939. Nel 1918 erano state abolite le divise scolastiche, le punizioni e gli esami, oltre ai voti, alle medaglie e ai distintivi (misure comunque reintrodotte nel 1936). A scuola i bambini venivano educati ai nuovi ideali. In un gioco degli anni Trenta c'erano delle figure ritagliate che rappresentavano gli sfruttatori – capitalisti americani, imperialisti britannici, preti messicani – e che bisognava colpire lanciando una palla; una volta rovesciate si poteva vedere cosa c'era dietro ognuna di esse, ossia i vari rappresentanti dei principali gruppi sfruttati: neri, giavanesi, cinesi, e cosí via[47]. I diplomi universitari, invece, furono aboliti.

L'abolizione formale delle classi e delle distinzioni di classe, nel novembre 1917, aveva comportato altresí l'eliminazione delle insegne nell'amministrazione e dei gradi militari, dei titoli, delle decorazioni e dei

privilegi. La parola «ufficiale» era stata sostituita con «comandante», mentre i ranghi militari fino al livello del reggimento erano diventati elettivi. La maggior parte dei gradi fu però reintrodotta nel 1935 e nel 1940 si fece lo stesso con quelli di generale e ammiraglio. Nel secondo dopoguerra Stalin avrebbe detto ai suoi gregari della Germania dell'Est che «l'autentico approccio marxista» consisteva nel pagare di piú gli specialisti, per evitare di metterli «sullo stesso piano dei contadini», e nell'affidarsi a un esercito di professionisti piuttosto che a una milizia armata [48].

Per le donne la nuova uguaglianza implicò svariati cambiamenti. I loro diritti furono notevolmente ampliati subito dopo la rivoluzione e in poco tempo la Russia divenne un paese all'avanguardia in tal senso. La moralità «borghese», si diceva, impediva alle donne di essere libere. Il matrimonio fu svalutato e fu molto piú facile divorziare, tanto che la Russia divenne il paese con il piú alto tasso di divorzi del mondo. L'essere nati al di fuori del matrimonio in parte non fu piú qualcosa di cui vergognarsi, anche se secondo alcuni ciò penalizzava soprattutto le donne. Vennero introdotti l'educazione sessuale e il controllo delle nascite. Divenne piú facile abortire. Una sorta di libertinismo *bohémien* contraddistinse il periodo immediatamente successivo al 1917, perlomeno in alcune città: erano gli anni in cui Aleksandra Kollontaj giustificava la promiscuità. A partire dal 1935, però, divorziare diventò molto piú difficile. Nel 1936 l'aborto divenne nuovamente illegale e si puntò piuttosto a rafforzare il «sacro istinto della maternità». Un certo professor Zalkind, dell'Università di Sverdlov, suggerí di scoraggiare la seduzione e il corteggiamento: l'attrazione fisica doveva cedere il passo alla selezione eugenica e di classe, mentre l'atto sessuale andava ridimensionato anche all'interno del matrimonio [49]. Persino le manifestazioni di affetto in pubblico divennero sanzionabili. Insomma, sembra proprio che la rappresentazione satirica dell'Urss proposta da Orwell in *1984* non fosse poi cosí esagerata.

Dal punto di vista economico il nuovo sistema mirava a realizzare qualcosa di simile a ciò che Engels aveva scritto nell'*Origine della famiglia*, dove si legge che «l'emancipazione della donna diventa possibile solo quando essa può partecipare su vasta scala sociale alla produzione, e il lavoro domestico non la impegna ancora che in misura insignificante» [50]. Nella vita reale ciò significava che spesso le donne svolgevano lavori pesanti come guidare trattori e tram e spazzare le strade. Le loro paghe,

però, erano inferiori a quelle degli uomini e le pensioni di anzianità ai livelli minimi. La famiglia «borghese» non scomparve come molti avevano previsto. Sicuramente le donne erano molto piú indipendenti. Ma nulla prova che gli uomini si occupassero piú di prima delle faccende di casa o dei figli negli angusti appartamenti assegnati dal regime all'interno di palazzi in cui cucine e bagni erano condivisi per rafforzare una mentalità di gruppo – senza contare che la stretta contiguità tra i vari appartamenti e l'esiguo spessore dei muri facevano sí che fosse virtualmente impossibile avere una vita privata.

La principale creazione del marxismo sovietico dopo il 1917 fu un apparato centralizzato di pianificazione che doveva sostituire il caos e gli sprechi dell'economia di mercato con una produzione conforme ai bisogni umani. Un sistema che aveva però una serie di limiti. Nel concepirlo non si era previsto il fatto che la pianificazione avrebbe richiesto un'ampia burocrazia, e che questa sarebbe stata inevitabilmente composta da funzionari decisi a promuovere i propri interessi, sia quelli del proprio settore sia quelli strettamente personali, oltre al fatto che la pianificazione, in linea di principio, contraddiceva su piú punti l'idea di un controllo esercitato dagli operai. Nel 1918 Lenin aveva ribadito che «*la sottomissione senza riserve* a un'unica volontà è assolutamente necessaria per il buon esito dei processi del lavoro organizzato sul modello della grande industria meccanica»[51]. A determinare la natura del processo lavorativo, insomma, non erano le dinamiche del capitalismo ma le macchine, proprio come aveva detto Engels in *Sull'autorità*. Fu cosí che la rivoluzione di Taylor finí con l'avere la meglio su quella di Marx.

La piú importante istanza di questo nuovo sistema di pianificazione, la Commissione statale per la pianificazione o «Gosplan», fu istituita nel 1921. Alla fine degli anni Venti questa Commissione venne ampliata e la sua attenzione si concentrò sull'industria pesante nell'ambito del primo piano quinquennale (1928/29-1932/33). Nel 1926-27 il settore privato rappresentava ancora circa la metà del reddito nazionale dell'Urss, mentre nel 1933 arrivò quasi a zero. L'Unione Sovietica avrebbe sofferto fino alla fine di una serie di criticità che si ripresentavano in maniera cronica: penuria di beni di consumo, forniture di cibo irregolari, salari modesti, tassi di cambio svantaggiosi e prodotti di scarsa qualità. A soffrire piú di altri settori fu però l'agricoltura, che di volta in volta dovette confrontarsi con

svariati problemi: si pensi all'eccessiva forza impiegata per risolvere la questione dei kulaki e garantire le forniture di grano, alle lunghe crisi del sistema degli incentivi, alle resistenze alla collettivizzazione e alla mediocre qualità delle strutture di stoccaggio e dei mezzi di trasporto. Alcune opere prestigiose come per esempio il canale del mar Bianco - mar Baltico, che fu costruito nel 1931-33 e costò la vita a circa 25 000 detenuti, furono un fallimento pressoché totale (il canale non era abbastanza profondo per permettere alla maggior parte delle navi di passare). Il timore delle eventuali ripercussioni di simili insuccessi faceva sí che raramente fossero disponibili statistiche precise.

Invece in altri settori, per esempio quello degli armamenti e in seguito dei programmi nucleari e spaziali, la pianificazione ebbe molto piú successo e dimostrò quanto fossero abili i sovietici nel concentrare rapidamente risorse immense. Durante la Seconda guerra mondiale la produzione sovietica di munizioni superò di gran lunga quella tedesca, quasi raddoppiandola; tra il 1950 e il 1965 il tasso di crescita dell'Unione Sovietica si attestò all'incirca sul 3,4 per cento all'anno, superando la media del 2,3 per cento degli Stati Uniti. Nella sua corsa sfrenata all'industrializzazione, però, l'Urss batté tutti i record mondiali di inquinamento, superata in questo campo solo dalla Cina, che avrebbe raggiunto un analogo livello di sviluppo nel corso degli anni Novanta. Negli anni Sessanta alcuni economisti sovietici pensarono addirittura che, date le tendenze dell'epoca, l'intera popolazione poteva in teoria essere integrata nella burocrazia del sistema di pianificazione. Non male come esito, soprattutto se ciò avesse permesso di far accedere tutti ai privilegi di cui godeva il nuovo apparato amministrativo, a volte chiamato anche *nomenklatura* o *apparatčik*. Ma poi chi avrebbe lucidato le scarpe?

Insomma lo Stato non si era affatto «estinto», come avevano profetizzato Marx, Engels e Lenin. Al contrario esso era diventato molto piú repressivo e molto meno capace di concepire l'esistenza di un'opposizione degna di questo nome. Secondo Trockij lo Stato sovietico era diventato «una dittatura sul proletariato […], il predominio politico della classe attraverso il predominio organizzativo sulla classe». «Avanzeremo verso l'abolizione dello Stato tramite il rafforzamento dello Stato», affermò Stalin nel 1930, dicendo che era questa, secondo lui, la «dialettica»[52]. Il marxismo ufficiale divenne un vuoto catechismo di Stato che degenerò in un ricorso

sistematico alla menzogna: si mentiva in ogni ambito, dalle statistiche della produzione alla storia del partito. Una burocrazia onnipresente finí con l'usurpare i poteri dei lavoratori. Dal punto di vista dei rapporti di forza etnici, la Russia regnava incontrastata sulle numerose minoranze presenti dell'impero sovietico, che spesso calpestava senza pietà – inclusi in Occidente gli ucraini, i polacchi e i popoli degli stati baltici. A partire dal 1934 fu riattivato un discorso pubblico nazionalista e patriottico che negli anni è diventato talmente potente da perdurare fino ai nostri giorni.

Il bolscevismo non fece nascere un nuovo tipo di uomo e di donna sovietici superiore dal punto di vista etico e sociale, né riuscí a clonarli biologicamente come speravano certi scienziati. Il regime generò al contrario una popolazione intimidita, arrendevole, servile e impaurita, in gran parte priva di qualsivoglia forma di idealismo. All'inizio, comunque, il partito aspirava a creare un nuovo tipo di umanità. Possiamo farci un'idea di cosa doveva essere tale umanità se pensiamo, per esempio, al tipo di disciplina imposta – almeno in teoria – ai membri del partito e del Komsomol (Unione pansovietica comunista leninista della gioventú), la lega della gioventú comunista, che doveva incarnare il meglio delle nuove generazioni. Questa futura élite di illuminati era chiamata a dare l'esempio comportandosi in maniera integerrima e astenendosi da qualsiasi tipo di eccesso. A guidare il tutto c'era la massima secondo cui «la moralità è ciò che aiuta a distruggere la vecchia società di sfruttatori e rappresenta l'unità degli operai che costruiscono una nuova società comunista»[53]. La mentalità «borghese» era considerata superata e veniva condannata. Eppure nello stesso partito prevalevano svariate virtú tipicamente borghesi. I membri erano incoraggiati a essere fedeli ai coniugi, ad astenersi dal dare scandalo, a non eccedere nel bere e a condannare gli atti di teppismo, il linguaggio sconveniente e cosí via. In generale il piacere privato doveva essere subordinato al sacrificio pubblico. A contare erano la pulizia, la moderazione e soprattutto il duro lavoro.

Per un po' l'adesione a questi ideali fu sincera, non meramente di facciata – il che vale in una certa misura per l'intera storia sovietica, almeno per quei casi in cui il cinismo e l'indolenza non ebbero la meglio. Nell'epoca d'oro immediatamente successiva alla rivoluzione, come avrebbe affermato in seguito l'assassino di Kirov mentre veniva interrogato

da Stalin, «stare nel partito significava essere pervasi da una passione per il sacrificio di sé»; «le amicizie erano sincere e c'era un desiderio di aiutarsi l'un l'altro, uno spirito di cameratismo». Poi, però, tutto si era «burocratizzato»[54]. La nuova élite era in tutto e per tutto una borghesia, tranne che nel nome; non a caso venne coniata la parola *sovbour*, «borghese sovietico». Oltre a pellicce, gioielli e profumi, la *nomenklatura* godeva di tanti altri privilegi: appartamenti speciali, dacie, vacanze, strutture sportive ed educative, corsie riservate alle limousine di stato, negozi dedicati pieni di prodotti non accessibili ai piú, per non parlare del diritto di viaggiare all'estero e di altro ancora. La completa epurazione della vecchia borghesia, dell'aristocrazia e dell'intellighenzia del passato, ai cui figli fu negata qualsiasi possibilità non solo di avanzamento di carriera ma a volte persino di impiego, fece sí che migliaia di posti fossero disponibili per i nuovi membri del partito di origine proletaria. Questi divennero i piú accaniti sostenitori di Stalin. Dietro l'immagine austera e altruista dei Giovani pionieri e del Komsomol aleggiava la figura del burocrate Diamat, dedito ai propri interessi personali e sempre pronto a portare acqua al proprio mulino. Questa nuova classe di privilegiati si impossessò dello Stato e del partito e alla fine, come disse Trockij, «il deretano di piombo» della burocrazia finí con il pesare «piú della testa della rivoluzione»[55]. Il proletariato al potere dimostrò di non possedere una speciale virtú che gli derivava dall'essere stato sfruttato e, anzi, il fatto di non aver mai conosciuto la tentazione lo fece soccombere piú rapidamente degli altri al fascino del lusso.

Nel suo periodo di massima gloria, intorno alla metà degli anni Trenta, la «nuova classe», della quale facevano parte i fortunati detentori della preziosa tessera del partito, costituiva non piú del 12-15 per cento della popolazione[56]. Nelle piú alte sfere di questa élite molti si erano creati dei veri e propri feudi semi-indipendenti, soprattutto dopo il Terrore, quando erano entrati in scena gli uomini di Stalin. Le scartoffie associate a questa nuova, enorme burocrazia erano incredibilmente complesse. L'efficienza era rara, mentre la scarsità, la fretta e gli sprechi dilagavano. Nella cerchia ristretta di Stalin l'incontinenza sessuale, gli stupri e l'ubriachezza erano all'ordine del giorno. Il terrore, paradossalmente, portava a correre dei rischi: nessuno sapeva chi sarebbe stato ancora vivo l'indomani.

Per decenni nei luoghi di lavoro si andò avanti in condizioni estremamente difficili. Nel corso degli anni Trenta spesso i salari non

superarono la soglia di povertà. Si continuava a lavorare al di fuori dell'orario di lavoro e in tanti avevano un secondo o addirittura un terzo impiego. Un eccesso di prestazioni che non faceva certo paura ai «lavoratori d'élite», abituati a superare di gran lunga gli standard della produttività, si pensi per esempio agli stacanovisti, dal nome del minatore Aleksej Stachanov, che estrasse cento tonnellate di carbone in un solo turno di sei ore, il 31 agosto 1935: per questa impresa ricevette in premio un appartamentino ammobiliato e un carro, attirandosi tuttavia anche le inimicizie di tanti colleghi. I differenziali salariali si accrebbero, secondo alcuni in maniera esponenziale[57]. Nei luoghi di lavoro i furti e l'assenteismo erano moneta corrente, insieme agli sprechi. Sul lavoro regnava una disciplina durissima, non si era visto qualcosa del genere probabilmente neanche nell'Inghilterra vittoriana, ma forse era addirittura peggio. Il 10 per cento del salario era solitamente trattenuto dallo Stato come prestito «volontario». I dirigenti venivano nominati e promossi a seconda della lealtà dimostrata nei confronti del partito. In generale la pianificazione funzionava in maniera disordinata e spesso non si riusciva a finalizzare le forniture di materie ed energia necessarie alla costruzione delle nuove industrie. All'inizio ci fu un forte ricambio di manodopera, poiché i lavoratori tendevano a cercare impieghi sempre migliori, ma poi questa dinamica cominciò a essere ostacolata dal sistema zarista dei passaporti interni, che era stato abolito nel 1917 e poi reintrodotto nel 1932[58]. Falsificare le statistiche divenne un'abitudine, quello che contava era che ogni progetto fosse realizzato sulla carta. Le inadempienze sul posto di lavoro erano considerate come una forma di sabotaggio, di «danneggiamento», e per questo erano punite duramente. Spesso i lavoratori dovevano fare dei giorni di lavoro «volontari», e chi si rifiutava rischiava di ritrovarsi sul passaporto un timbro che riportava la formula «licenziato per sabotaggio del piano produttivo», il che poteva anche valere un viaggio di sola andata verso il Gulag[59].

Al di fuori della produzione militare e di pochi altri ambiti, l'economia sovietica non raggiunse mai livelli di efficienza accettabili. Tutti i prodotti erano di infima qualità e il problema della penuria di beni – anche quelli di prima necessità – si sarebbe protratto fino al 1991. Ci si abituò fin dall'inizio a mettersi in coda davanti ai negozi: nel socialismo, insomma, gran parte del famoso «tempo libero» su cui aveva riflettuto Marx lo si

trascorreva facendo la fila, che non era certamente il luogo migliore per svilupparsi «a tutto tondo». Il problema piú grave, però, restava quello dei salari troppo bassi. Per decenni i lavoratori furono cosí malnutriti che spesso non avevano neanche la forza per lavorare. A metà degli anni Trenta la gente era ormai «unanime nel confermare» che rispetto a prima della rivoluzione le condizioni erano peggiorate[60]. Ovunque si faceva ricorso al *blat*, un sistema di scambio di servizi o favori che i primi teorici del socialismo avrebbero certamente assimilato al loro scambio egualitario. Spesso la carenza di alloggi costringeva intere famiglie a vivere in una sola stanza, e in caso di divorzio uno dei coniugi era relegato in un angolino e separato dal suo successore da una semplice tenda. In tale insopportabile prossimità furti e liti erano all'ordine del giorno, cosí come la prostituzione e il suicidio, in particolare a Mosca. Soprattutto nei primi anni dell'era sovietica tanti lavoratori vivevano in grandi dormitori di almeno cinquecento persone – un vero e proprio «socialismo da caserma», come a volte veniva definito nelle conversazioni informali.

Ovviamente si diceva che tutti questi malfunzionamenti erano temporanei. Grazie a un'educazione comunista si sarebbe affermata una generazione nuova, non piú contaminata da abitudini o pregiudizi pre-rivoluzionari e piena di passione per il bene comune. Nel frattempo il partito e lo Stato si sforzavano il piú possibile di mascherare i difetti del sistema. La tanto propagandata Costituzione del 1936, che garantiva una serie di diritti – libertà di religione, di parola, di stampa, di riunione e di protesta – validi però solo sulla carta, fu ripresa in gran parte dei paesi comunisti: fu l'omaggio finto e ipocrita che le «democrazie popolari» tributarono al liberalismo. Eppure alcuni osservatori, si pensi in particolare ai leader fabiani Beatrice e Sidney Webb, continuarono a sostenere che l'Unione Sovietica era addirittura la democrazia «piú inclusiva ed egualitaria del mondo»[61].

Nella sfera culturale, poi, si cercò il piú possibile di esaltare il valore e la dignità dei lavoratori, e ciò contribuí a creare una vera e propria cultura del lavoro. Negli anni Trenta erano ormai milioni le persone che andavano al cinema e ascoltavano la radio. I contenuti di ciò che vedevano o ascoltavano erano in gran parte dettati dalla nuova ideologia: in genere nei film sovietici «la donna veniva conquistata da un trattorista che aveva svolto il suo programma al 200 per cento»[62]. Alla metà degli anni Trenta,

ormai, il partito stringeva in una morsa letale il cinema e la letteratura. C'era stato un tempo in cui la creatività e lo spirito di innovazione delle avanguardie avevano portato nei nuovi ideali i loro colori e una folle, avventurosa ricerca di originalità e vivacità – basti pensare ai manifesti del periodo immediatamente successivo alla rivoluzione. Ora invece il mondo delle arti sembrava avvolto da una nebbiolina fredda e umida. La censura interveniva in ogni fase del processo creativo. L'unico stile accettato era quello del realismo socialista, che esaltava i lavoratori ordinari. Gli autori, registi e artisti riconosciuti dal regime guadagnavano tantissimo, avevano dacie in campagna, occupavano posizioni privilegiate all'interno di organizzazioni ufficiali come il Sindacato degli scrittori e godevano dell'adulazione di ampi pubblici. Il dissenso invece costava tantissimo, come dimostravano i tassi di suicidi fra gli scrittori. Anche nel campo delle scienze naturali era d'obbligo un rigido conformismo alla linea del partito. I geologi, batteriologi, agronomi e fisiologi – tra gli altri – che venivano accusati di produrre ricerche «sbagliate» pagavano le conseguenze dei loro errori anche con la vita.

Potremmo considerare l'ideologia ufficiale dell'epoca staliniana come una versione rozza del leninismo, la cui continuità con l'opera di Marx appare assai discutibile. Kautsky aveva scritto che «Marx temeva piú di qualsiasi altra cosa la degenerazione della sua scuola in rigida setta»: per lui «non c'era alcuna conoscenza definitiva, ma solo un infinito processo di apprendimento»[63]. Gli avvertimenti di Kautsky rimasero però inascoltati. All'epoca di Stalin il «marxismo» era semplicemente ciò che il partito dichiarava questo o quel giorno. Sappiamo bene che Marx non si confrontò mai con l'esercizio concreto della politica e del governo. L'industrializzazione, la centralizzazione e la collettivizzazione furono senza alcun dubbio al centro della sua riflessione economica. Ma in nessuno dei suoi scritti si ritrova l'idea che il potere rivoluzionario dovesse essere concentrato in un unico partito non soggetto a controllo democratico e poi addirittura nelle mani di un singolo individuo. Lo stesso si può dire della creazione di un immenso impero di lavoratori-schiavi, anche se il *Manifesto* aveva parlato apertamente di «eserciti industriali». Il sistema di Marx, insomma, poteva certo contribuire a legittimare alcuni esiti concreti del marxismo. Ma lo stesso Marx non era un blanquista e non sostenne mai la

coercizione delle masse. Se fosse vissuto all'epoca di Stalin, Marx sarebbe stato probabilmente molto piú vicino ai revisionisti e all'Opposizione operaia.

Eppure lo stalinismo fu anche, come ha sostenuto Leszek Kołakowski, il piú importante filosofo polacco, un'interpretazione «legittima» della filosofia della storia di Marx. Ciò vuol dire che se Stalin avesse realizzato il comunismo avrebbe potuto usare Marx per giustificare retrospettivamente, in parte o del tutto, i mezzi impiegati per raggiungere il fine ultimo. Si dice addirittura che certi membri del partito perseguitati e incarcerati inorridivano all'idea che Stalin un giorno riuscisse davvero a portare l'Urss nel comunismo garantendo pace, abbondanza e universalità, poiché in questo modo sarebbe stato assolto per tutto quello che aveva fatto. Ad ogni modo quel giorno non è mai arrivato. Tutt'altra questione, poi, è capire se il pensiero di Marx, teorizzando l'unità completa del genere umano e il superamento del lavoro alienato, abbia davvero portato al totalitarismo, come ha sostenuto lo stesso Kołakowski, secondo il quale «difficilmente si sarebbe potuto realizzare questi valori in maniera diversa». Bisognerebbe stabilire se Marx immaginava che le divergenze sarebbero esistite anche nella società comunista e che nessun partito avrebbe potuto rivendicare una visione della realtà vera e infallibile. William Morris, per esempio, lo pensava. A queste condizioni anche un marxista potrebbe sostenere plausibilmente l'idea di un'«unità» limitata, non totalizzante. Insomma non tutte le utopie sono delle «visioni di una società perfettamente omogenea», come ha suggerito sempre Kołakowski [64]. Lo stalinismo, invece, lo era.

Gran parte del marxismo ufficiale dell'epoca si rifaceva molto piú a Engels che a Marx, soprattutto all'*Anti-Dühring*, alla *Dialettica della natura* e all'*Evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* [65]. Marx era sempre presentato come una sorta di Mosé che aveva scoperto «leggi della storia» immutabili, ineluttabili e inarrestabili. In confronto a lui gli oppositori del bolscevismo erano come dei terrapiattisti o degli imitatori di Canuto il Grande, il celebre sovrano che secondo la leggenda non riuscí a comandare il moto delle onde: nel migliore dei casi meritavano pietà, ma nel peggiore andavano considerati come degli eretici che sragionavano e che dunque meritavano di essere sterminati. La formazione di questo marxismo ortodosso e dogmatico, che già esisteva prima dal 1917, fu accelerata dalla rivoluzione. Bertrand Russell lo paragonò a una religione in

cui «chi accetta il bolscevismo non si lascia convincere dall'evidenza scientifica e commette un suicidio intellettuale»[66]. E i principî di questa religione furono applicati a ogni scienza e branca del sapere, dall'agronomia alla fisica, dalla chimica alla filologia, passando per la genetica e la cosmologia. Persino in cucina. In tutti i casi l'idealismo ne usciva sempre sconfitto come il drago di san Giorgio.

Al pari della politica, dove le correnti erano state prontamente messe al bando, anche nel campo intellettuale si cominciò a considerare le deviazioni dalla linea di pensiero ufficiale come altrettante eresie passibili di punizione. Stalin fu direttamente responsabile di ciò. Le dispute filosofiche vennero formalmente abolite con un decreto del Comitato centrale del 25 gennaio 1931. Fu stabilita una lista di testi «classici» di Marx, Engels, Lenin e Stalin che definivano il canone del materialismo dialettico. Questo era generalmente inteso come principio che governa sia il mondo naturale sia quello umano attraverso la legge della dialettica e in particolare attraverso la contraddizione, universalmente inscritta nella materia. Ogni dibattito consisteva ormai nel citare i capitoli e i versetti che meglio avrebbero legittimato la linea del partito, nonché nel fare a gara a chi interpretava nel modo piú ortodosso la sacra scrittura. La dialettica divenne una scienza per mistici e ciarlatani, un sapere oscuro che doveva soprattutto ammaliare e, quando possibile, evitare qualsivoglia confronto con le verità empiriche. Stalin fu elevato al rango di grande filosofo storico-mondiale, in particolare per i suoi scritti sulla questione nazionale, sul leninismo e sulla linguistica. Tutto ciò contribuí a creare un'atmosfera di disonestà, ipocrisia e autoillusione da cui il marxismo non si riprese mai.

Il *Breve corso di storia del Partito comunista dell'Urss*, diffuso in circa cinquanta milioni di copie tra il 1938 e il 1953, è considerato un'ottima dimostrazione sia di come venne riscritta la storia sovietica sia di come fu creato il culto di Stalin. Questa pubblicazione, redatta nella tipica prosa rozza del Diamat, era «curata» da Stalin (a un certo punto la Pravda affermò addirittura che l'aveva scritta lui in persona[67]) e sosteneva la visione staliniana del marxismo, inteso prima di tutto come «visione del mondo completa» il cui principale obiettivo era la guerra di classe. Inoltre sosteneva (o forse s'inventava) che Stalin aveva giocato un ruolo cruciale nella rivoluzione e lo presentava come l'erede naturale di Lenin. Spesso i membri del partito vennero interrogati sul suo contenuto durante le

cosiddette *čistki* o «purghe». In questo testo il socialismo era definito come «risultato necessario dello sviluppo della società capitalistica contemporanea», a cui si poteva giungere «solo con la violenza rivoluzionaria contro la borghesia». Tutti gli oppositori di Lenin e Stalin erano accuratamente allineati come birilli, e dopo aver spiegato perché fossero lí si procedeva a rovesciarli. Naturalmente il traditore dei traditori era «Giuda-Trockij», espressione che veniva attribuita direttamente a Lenin. Rifacendosi a un passaggio piú teorico dei *Principî del leninismo* di Stalin, il «materialismo dialettico» veniva definito come «la concezione del mondo del partito marxista-leninista»: «dialettico» era il metodo di studio, mentre il «materialismo» consisteva nell'«interpretazione dei fenomeni della natura», considerati come realtà interdipendenti e in costante evoluzione (su questo punto il testo riprendeva essenzialmente la *Dialettica della natura* e l'*Anti-Dühring* di Engels)[68].

Ad ogni modo Stalin non teneva granché al marxismo e al socialismo: la sua adesione ai loro principî fu piuttosto superficiale o «a fior di pelle»[69]. Il «Capo» disprezzava le masse, voleva a tutti i costi imporre i propri dogmi con la forza ovunque lo ritenesse necessario, e per il resto s'interessò poco o nulla agli altri potenziali obiettivi della società comunista, come per esempio la lotta per una maggiore libertà e uguaglianza per tutti. Scelse di concentrarsi invece sull'industrializzazione, che dal suo punto di vista costituiva un modo per riabilitare la Russia agli occhi del mondo e accrescerne il prestigio. Già da un bel po' aveva rinunciato all'idea marxiana di una «libera associazione di produttori»[70], ammesso che ci avesse mai creduto per davvero. Come disse uno studente moscovita nel 1945, «il marxismo è la storia del partito»[71]. Marx, al quale stava a cuore piú di ogni altra cosa il movimento dei lavoratori inteso nel senso piú ampio, non avrebbe mai aderito a questo «marxismo» né avrebbe accettato la continua riscrittura che ha caratterizzato la sua storia.

1. B. D. Wolfe, *A Life in Two Centuries. An Autobiography*, Stein and Day, New York 1981, pp. 470-71. Si veda in particolare S. F. Cohen, *Bucharin e la rivoluzione bolscevica: biografia politica 1888-1938*, Feltrinelli, Milano 1975.
2. Cohen, *Bucharin e la rivoluzione bolscevica: biografia politica 1888-1938* cit., pp. 207, 289-290.

3. A. Berkman, *The Russian Tragedy*, Black Rose Books, Montréal 1976, p. 41.

4. *Ibid.*

5. N. I. Bucharin, *L'ABC del comunismo* (1919), Sugar, Milano 1963, p. 73.

6. Id., *Economia del periodo di trasformazione*, Jaca Book, Milano 1971, pp. 134-57.

7. Id., *La teoria del materialismo storico. Testo popolare della sociologia marxista* (1921), Unicopli, Milano 1983, pp. 29-30, 75-76, 82, 71, 336.

8. Su di lui la fonte principale è la biografia di I. Deutscher, *Il profeta armato: Trotskij 1879-1921*, PiGreco, Milano 2011.

9. Balabanoff, *Lenin visto da vicino* cit., p. 113.

10. Lunačarskij, *Revolutionary Silhouettes* cit., pp. 65-66.

11. Cotterill (a cura di), *The Serge-Trotsky Papers* cit., pp. 9, 11.

12. L. Trockij, *Terrorismo e comunismo* (1921), in A. Caronia (a cura di), *Žižek presenta Trockij. Terrorismo e comunismo*, Mimesis, Milano 2011, p. 165.

13. Riportato in Schapiro, *Storia del Partito Comunista Sovietico* cit., p. 355.

14. Reed, *10 giorni che fecero tremare il mondo* cit., p. 62.

15. Su Stalin si veda I. Deutscher, *Stalin: una biografia politica*, Longanesi, Milano 1969; R. C. Tucker, *Stalin il rivoluzionario, 1879-1929*, Feltrinelli, Milano 1977; Id., *Stalin in Power. The Revolution from Above, 1928-1941*, W. W. Norton, New York - London 1990; S. Sebag Montefiore, *Gli uomini di Stalin. Un tiranno, i suoi complici e le sue vittime*, Rizzoli, Milano 2005; Id., *Il giovane Stalin*, Longanesi, Milano 2010; R. Service, *Stalin. A Biography*, Macmillan, London 2004; O. V. Chlevnjuk, *Stalin. Biografia di un dittatore*, Mondadori, Milano 2017.

16. Citato in B. Souvarine, *Stalin*, Adelphi, Milano 2003, p. 512.

17. Spesso però vengono menzionate date di nascita differenti: si veda sulla questione Chlevnjuk, *Stalin. Biografia di un dittatore* cit.

18. Sebag Montefiore, *Il giovane Stalin* cit., p. 62. Nei film Stalin appariva sempre molto piú alto di Lenin.

19. Tucker, *Stalin il rivoluzionario, 1879-1929* cit., pp. 65, 160.

20. Id., *Stalin in Power. The Revolution from Above, 1928-1941* cit., p. 3.

21. Chlevnjuk, *Stalin. Biografia di un dittatore* cit.

22. Riportato in Service, *Stalin. A Biography* cit., p. 226.

23. Riportato in Sebag Montefiore, *Gli uomini di Stalin. Un tiranno, i suoi complici e le sue vittime* cit.

24. Citato in Chlevnjuk, *Stalin. Biografia di un dittatore* cit., p. 4.

25. H. G. Wells, *Experiment in Autobiography*, 2 voll., The Cresset Press, London 1934, vol. II, pp. 803-8.

26. M. Đilas, *Conversazioni con Stalin*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 59.

27. V. Serge, *Russia Twenty Years After* (1937), Humanities Press, New York 1996, p. 153.

28. Riportato in Service, *Stalin. A Biography* cit., p. 241.

29. *The Letter of an Old Bolshevik. A Key to the Moscow Trials*, George Allen & Unwin, Crows Nest 1938, p. 16.

30. L. Trockij, *La rivoluzione tradita*, Mondadori, Milano 1990, p. 96.

31. Kirov aveva una visione molto piú liberale dell'opposizione rispetto a Stalin (*The Letter of an Old Bolshevik. A Key to the Moscow Trials* cit., p. 43).

32. I. Stalin, *Principî del leninismo* (1924), in Id., *Opere complete*, vol. VI, *1924*, Rinascita, Roma 1952, pp. 94 e 102.

33. Id., *L'Ottobre, Lenin e le prospettive del nostro sviluppo* (1925), in Id., *Opere complete*, vol. VII, *1925*, Rinascita, Roma 1953, p. 289.

34. Trockij, *La rivoluzione tradita* cit., pp. 33 sgg.

35. Citato in Service, *Stalin. A Biography* cit., p. 272.

36. Citato in Figes, *Revolutionary Russia, 1891-1991* cit., p. 207.

37. Citato in M. Nomad, *Aspects of Revolt*, Bookman Associates, New York 1959, pp. 29, 31.

38. Serge, *Russia Twenty Years After* cit., p. 132.

39. Sull'argomento rimando ai recenti studi di J. Harris, *The Great Fear. Stalin's Terror of the 1930s*, Oxford University Press, Oxford 2016, e di J. Baberowski, *Scorched Earth. Stalin's Reign of Terror*, Yale University Press, New Haven 2016.

40. Tucker, *Stalin in Power. The Revolution from Above, 1928-1941* cit., p. 444.

41. Per ulteriori dettagli sulla questione si veda il mio libro *Dystopia. A Natural History* cit., pp. 128-76.

42. Figes, *Revolutionary Russia, 1891-1991* cit., p. XVI. Anche il Generalplan Ost (Piano generale per l'Oriente) di Hitler prevedeva la riduzione in schiavitú di gran parte della popolazione della regione e l'eliminazione delle classi piú istruite.

43. Stalin, che aveva fatto fucilare i suoi migliori comandanti, ignorò svariate segnalazioni sulle mire espansionistiche di Hitler: ciò causò l'inutile perdita di uomini ed equipaggiamenti. Quello del genio militare di Stalin è semplicemente un mito fabbricato negli anni successivi alla guerra.

44. E. Winter, *Red Virtue. Human Relationships in the New Russia*, Victor Gollancz, London 1933, p. 17.

45. Reswick, *I Dreamt Revolution* cit., p. 130.

46. A. Orlov, *The Secret History of Stalin's Crimes*, Jarrolds, London 1954, p. 53.

47. Winter, *Red Virtue. Human Relationships in the New Russia* cit., pp. 232-33.

48. C. F. Ostermann (a cura di), *Uprising in East Germany, 1953. The Cold War, the German Question, and the First Major Upheaval behind the Iron Curtain*, Central European University

Press, Budapest 2001, p. 36.

49. Winter, *Red Virtue. Human Relationships in the New Russia* cit., pp. 121-22.

50. Engels, *Origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato* cit., p. 161.

51. Citato in Carr, *La rivoluzione bolscevica 1917-1923* cit., p. 598.

52. Citato in V. Serge, *Da Lenin a Stalin: 1917-1937: cronaca di una rivoluzione tradita*, Savelli, Roma 1973, p. 80. In un'altra occasione Stalin disse: «si tratta di una contraddizione vitale» che «rispecchia completamente la dialettica marxiana» (citato in M. Fainsod, *How Russia Is Ruled*, Harvard University Press, Cambridge 1963, p. 111).

53. Winter, *Red Virtue. Human Relationships in the New Russia* cit., p. 28.

54. E. Lermolo, *Face of a Victim*, Arthur Barker, London 1956, p. 19. Stalin dette ragione a Kirov. Nel 1920 Sylvia Pankhurst osservò che i russi «continuano a pensare, nonostante la realtà mostri tutto il contrario, che chi è stato eletto da un Comitato d'officina non può non agire in uno spirito di solidarietà proletaria disinteressata e illuminata»: Pankhurst, *Soviet Russia as I Saw It* cit., p. 50.

55. Trockij, *La rivoluzione tradita* cit., p. 91.

56. Serge, *Russia Twenty Years After* cit., p. 44.

57. Di cento volte negli anni Trenta secondo Trockij, e di quindici volte quelli degli operai secondo Victor Serge (*Russia Twenty Years After* cit., p. 13). Secondo Eastman di sessantotto volte: *The End of Socialism in Russia*, Martin Secker & Warburg, London 1937, p. 33. Negli Stati Uniti di quegli anni si accrebbero di una cinquantina di volte; oggi invece le cifre sono molto piú alte.

58. Nel 1850 Marx fece riferimento a un'analoga legge francese e parlò di un eccesso di «dispotismo»: Marx, *La costituzione della Repubblica francese approvata il 4 novembre 1848* (1851), in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. X cit., p. 593. In Urss agli abitanti delle zone rurali non fu permesso di avere tale passaporto fino agli anni Settanta, il che contribuí tra le altre cose a farli perdurare in una condizione simile alla servitú.

59. Serge, *Russia Twenty Years After* cit., p. 68.

60. *Ibid.*, p. 8.

61. S. J. Webb, B. Webb, *La verità sulla Russia sovietica*, Editoriale Romana, Roma 1944, p. 17.

62. U. Parvilahti, *Beria's Gardens. Ten Years' Captivity in Russia and Siberia*, Hutchinson, London 1959, p. 237.

63. Kautsky, *Social Democracy versus Communism* cit., p. 29.

64. L. Kołakowski, *Stalinism Versus Marxism? Marxist Roots of Stalinism*, in R. C. Tucker (a cura di), *Stalinism. Essays in Interpretation*, W. W. Norton, New York - London 1977, pp. 284, 293, 297.

65. Si veda al proposito: G. A. Wetter, *Il materialismo dialettico sovietico*, Einaudi, Torino 1948; Z. A. Jordan, *The Evolution of Dialectical Materialism. A Philosophical and Sociological Analysis*,

Macmillan, London - New York 1967.

66. Russell, *Teoria e pratica del bolscevismo* cit., p. 81.

67. La «Pravda», ossia «verità», era uno dei due principali giornali sovietici. L'altro era «Izvestia», che significa «notizie». Un gioco di parole dell'epoca diceva che non c'erano notizie nella «Verità» e nessuna verità nelle «Notizie».

68. *Storia del Partito comunista (bolscevico) dell'Urss. Breve corso*, Edizioni in lingue estere, Mosca 1948, pp. 11-12, 148, 113.

69. Carr, *La rivoluzione russa: da Lenin a Stalin* cit., p. 193.

70. *Ibid.*, p. 213.

71. Citato in Tucker, *Stalin in Power. The Revolution from Above, 1928-1941* cit., p. 539.

Capitolo quarto
Dopo Stalin, 1953-1968

Stalin fu in gran parte responsabile delle immense tragedie che segnarono i primi anni della Seconda guerra mondiale: aveva pianificato con Hitler la spartizione della Polonia e aveva annesso all'Urss gli Stati baltici, oltre ad aver decimato il suo corpo di ufficiali poco prima dello scoppio della guerra. Eppure nel 1945, nonostante avesse i capelli ormai grigi e la sua salute vacillasse, riuscí a prendersi i meriti della vittoria dell'Urss recuperando gran parte del prestigio perduto. Nonostante la spaventosa devastazione e la perdita di milioni di vite umane causate dalla guerra, il maresciallo dell'Unione Sovietica – titolo che si era auto-attribuito dopo la vittoria di Stalingrado del 1943 – fu piú di prima un eroe nazionale. Nel 1949 l'Unione Sovietica cominciò la corsa agli armamenti nucleari: a un trentennio di distanza o poco piú dalla rivoluzione, l'Urss era ormai considerata una potenza all'altezza degli Stati Uniti. Il suo colpo di genio fu riuscire a far passare l'idea che tutta la sofferenza del pianeta stava da una parte. Quello fu inoltre l'anno della vittoria di Mao in Cina: tutto sembrava preannunciare il definitivo trionfo del comunismo sulla scena mondiale.

Centinaia di migliaia di persone piansero pubblicamente la sua morte, il 5 marzo 1953. In centinaia furono schiacciate dalla folla riunita per l'ultimo saluto a Stalin, la cui salma fu imbalsamata e collocata sulla Piazza Rossa accanto a quella di Lenin (sarebbe stata poi rimossa nel 1961, durante gli anni del «disgelo» di Chruščëv). I ricordi del Terrore erano però difficili da cancellare, e Stalin aveva lasciato dietro di sé una scia di morte e devastazione. Nel 1953 la produzione pro capite di grano era ancora al di sotto dei livelli del 1913. Il celebre discorso del primo ministro sovietico Nikita Chruščëv al congresso del partito del 1956, che denunciò le «repressioni di massa» e il «culto della personalità» di Stalin, fu il primo bilancio ufficiale dello stalinismo al culmine di una breve stagione di tregua

ideologica (1953-59). Ormai si sosteneva che la morale comunista andava fondata su un umanismo socialista e che non si poteva piú ricorrere a qualsiasi mezzo per portare avanti la lotta di classe [1].

Nel corso del decennio successivo, circa 7,8 milioni di persone furono liberate dai Gulag, il cui sistema aveva raggiunto la massima espansione solo pochi anni prima, intorno al 1952. Vennero reintrodotti degli incentivi per l'agricoltura e fu concessa maggiore autonomia alle fattorie collettive. Si disse che tutti avrebbero avuto degli appartamenti monofamiliari e fu dunque avviato un ampio programma di costruzione. A partire dal 1928 l'Urss aveva avuto un tasso di crescita medio stimato intorno 4,2 per cento annuo; nel 1977 il Pil sovietico sarebbe stato il 57 per cento di quello degli Stati Uniti [2]. L'Unione Sovietica continuò a produrre beni di consumo di pessima qualità (certi televisori sovietici, per esempio, di tanto in tanto esplodevano). Il processo di liberalizzazione avviato con Chruščëv, che cercò altresí di limitare i privilegi della *nomenklatura*, fu rovesciato dal suo successore Leonid Brežnev, che divenne primo ministro nel 1964. La figura di Stalin venne parzialmente riabilitata, e sarebbe successo ancora decenni dopo, all'epoca di Vladimir Putin [3]. Comunque a metà degli anni Cinquanta, in particolare dopo l'esecuzione del potente capo della polizia staliniana Lavrentij Berija, avvenuta nel 1953, la polizia segreta cessò di essere uno stato all'interno dello stato e passò sotto il controllo del partito. Lo stato in sé, invece, non dette il minimo segno di «estinzione», e ancora negli anni Settanta gli osservatori occidentali lo definivano «totalitario» [4]. Dopo la dissoluzione dell'Unione Sovietica il Kgb sarebbe stato sostituito dall'Fsb. Gli oppositori del regime invece continuano a essere assassinati anche ai nostri giorni: le vecchie abitudini sono dure a morire.

Con la vittoria dell'Armata Rossa nel 1945, l'Urss conquistò vasti territori a Ovest, istituendo una sfera di influenza in cui s'imposero, a partire dal 1948, dei governi sovietici. Ne derivò la Guerra Fredda, che innescò la guerra di Corea (1950-53), alimentò quella in Vietnam (1955-75) e sostenne svariati conflitti altrove. Nei paesi satellite dell'area sovietica spuntarono dei dittatori simili a Stalin: Walter Ulbricht ed Erich Honecker nella Germania dell'Est, il megalomane Nicolae Ceauşescu in Romania (che a volte riceveva i diplomatici stranieri seduto su un grande trono d'oro) [5], Mátyás Rákosi e János Kádár in Ungheria. I loro regimi furono

forse piú miti di quello di Stalin, ma tutti questi dittatori regnarono con estrema brutalità, e la tortura e i processi-farsa erano all'ordine del giorno. Il numero delle vittime di tali regimi varia in maniera considerevole, dalle poche centinaia della Cecoslovacchia alle svariate centinaia di migliaia della Romania. Nei Paesi baltici, all'epoca dell'annessione all'Urss le rivendicazioni indipendentiste furono represse e le rispettive intellighenzie nazionali decimate senza pietà; i «Fratelli della foresta» (un gruppo congiunto di resistenti estoni, lituani e lettoni, *N.d.T.*) continuarono però a resistere fino agli anni Cinquanta. Nella Germania dell'Est, invece, il controllo della popolazione da parte della Stasi superò di gran lunga quello della polizia segreta di Stalin: almeno il 2,5 per cento di cittadini forniva regolarmente informazioni alle autorità e il 25 per cento si prestava al ruolo in maniera occasionale. In Ungheria, nel 1956, una persona su dieci era un informatore della polizia segreta.

Il mondo del secondo dopoguerra fu contraddistinto da un enorme divario economico e culturale: da una parte un Ovest sempre piú ricco, dall'altra un Est sempre piú impaludato nell'economia pianificata, nell'incompetenza e nell'eccessiva burocrazia. Nel 1959, in visita negli Stati Uniti, Chruščëv si fece scappare la seguente affermazione: «Ho visto gli schiavi del capitalismo e mi pare che se la passino bene» – prontamente intercettata dalla censura sovietica prima che le trasmissioni radio occidentali fossero ritrasmesse in Urss. Per le giovani generazioni a fare la differenza tra l'Est e l'Ovest erano i jeans, la musica pop, i film hollywoodiani (quelli che riuscivano ad arrivare in patria: tra questi Tarzan fu uno dei piú amati) e piú in generale la possibilità di nutrirsi liberamente di cultura senza subire la tortura ideologica dei regimi. Era su questo punto che la mancanza di libertà personale si faceva sentire maggiormente. Le elezioni erano considerate dai piú come vere e proprie frodi, messinscene in cui a presentarsi era un solo partito autorizzato, con vincitori sempre eletti con la pressoché totale unanimità. Mentre le economie dell'Est continuavano a ristagnare, la legittimità dei regimi dell'Est s'indeboliva sempre di piú e le critiche interne erano sempre piú forti. Ormai l'Unione Sovietica era un paese sconfitto in preda all'alcolismo. Ogni dimostrazione di spontaneità nella vita sociale veniva inibita e schiacciata. Ma l'ulteriore repressione riuscí solo ad accelerare il processo di dissoluzione.

Nell'Urss del secondo dopoguerra i revisionisti che provarono a migliorare il sistema dal suo interno dovettero affrontare una strada tutta in salita. Le polemiche di Lenin contro il «rinnegato Kautsky» avevano contribuito a consolidare un canone dal quale era difficile discostarsi. Per esempio la voce «revisionismo» del *Dizionario di politica* sovietico (pubblicato nel 1922, *N.d.T.*) affermava che anche un semplice «riesame» di Marx implicava una «distorsione e negazione» dei suoi principî. Poche erano ormai le forme alternative di socialismo pensabili al di fuori della socialdemocrazia occidentale. Nell'Unione Sovietica degli anni Cinquanta le tracce della vecchia opposizione erano ormai state completamente cancellate. Poi, però, arrivò una nuova ondata critica che venne anticipata da Aleksandr Solženicyn, i cui romanzi riprendevano una consolidata tradizione di critica del totalitarismo avviata dalla generazione precedente e in particolare da *1984* di Orwell (1949). Quando vennero pubblicati, *Una giornata di Ivan Denisovič* (1962) e *Arcipelago Gulag* (1973) fecero enorme scalpore, perché offrivano un lucido resoconto della sconfinata, devastante brutalità della repressione staliniana. La circolazione del dissenso, spesso attraverso il sistema di pubblicazioni illegali del *samizdat* (in russo, letteralmente: «edito in proprio», *N.d.T.*), fu severamente repressa. Molti dissidenti, come per esempio il celebre fisico Andrej Sacharov, ritenevano che l'Unione Sovietica fosse «una società di capitalismo statale» che differiva dalle altre forme di capitalismo solo per la «piena nazionalizzazione» e il «totale monopolio politico governativo» esercitato da un partito-stato sulla vita dei cittadini[6]. Raramente, però, gli scritti di Marx vennero usati per criticare il sistema, perlomeno fino agli anni Sessanta.

Ad ogni modo l'*establishment* del blocco sovietico aveva mostrato alcuni importanti segni di cedimento già dalla fine degli anni Quaranta: in questo periodo filosofi, drammaturghi, economisti e critici letterari cominciarono a riflettere su diversi modelli di riforma del socialismo. La Iugoslavia di Josip Broz Tito (1892-1980) fu il primo dei paesi del blocco dell'Est a rompere con lo stalinismo, schierandosi nettamente contro l'ingerenza sovietica. Nel 1948 fu espulsa dal Cominform (Ufficio di informazione dei partiti comunisti e operai, *N.d.T.*) – che l'anno precedente aveva preso il posto dell'Internazionale (soppressa nel 1943) – per essersi opposta alla collettivizzazione delle terre e al predominio sovietico

sull'Europa dell'Est[7]. I sovietici tentarono poi di rovesciare il regime di Tito con un colpo di stato, senza però riuscirci. Tra le voci critiche di questo paese c'era per esempio Milovan Đilas, il quale sosteneva che una «nuova classe» di tecnocrati burocrati si era imposta in società che erano socialiste soltanto in teoria, e in cui il lavoro era in realtà sfruttato proprio come nelle società capitaliste. Đilas ebbe addirittura il coraggio di chiedere la fine del monopolio politico del partito, da cui fu infine espulso nel 1954. In Iugoslavia a sostenere un umanismo marxista ci furono inoltre scrittori come Gajo Petrović, direttore del giornale «Praxis», che sottolineò l'attualità della teoria dell'alienazione del giovane Marx. Sotto il profilo economico, questo paese sperimentò il decentramento e il socialismo di mercato.

Nel blocco sovietico del secondo dopoguerra si verificarono svariate insurrezioni: nella Repubblica democratica tedesca (giugno 1953), a Poznań e a Varsavia (giugno e ottobre 1956), in Ungheria (ottobre-novembre 1956), in Cecoslovacchia (gennaio-agosto 1968), a Danzica (dicembre 1970 e agosto 1980) e in Romania (agosto 1977). Le piú gravi furono schiacciate dalle truppe sovietiche, il che provava che lo stalinismo era decisamente sopravvissuto a Stalin. Nella Germania dell'Est la rivolta fu innescata da una proposta di aumento delle quote di produzione, ma tra le rivendicazioni c'erano anche l'indizione di libere elezioni e l'autonomia dei sindacati. In Polonia i disordini del 1956 esplosero in reazione al discorso di Chruščëv del febbraio di quell'anno; in seguito sarebbero stati i prezzi degli alimenti a giocare un ruolo fondamentale nelle proteste. Anche al centro dell'insurrezione ungherese del 1956, che si produsse sulla scia degli eventi jugoslavi, c'erano precise rivendicazioni: formazione di consigli dei lavoratori indipendenti ed elettivi, libere elezioni dei membri del partito «dall'alto in basso», istituzione di un nuovo parlamento. Nelle strade di Budapest vennero presi di mira i simboli dell'occupazione sovietica. La folla demolí una colossale statua di Stalin – la cui figura si stagliava sulla città come una divinità olimpica – lasciando solo gli stivali, alti due metri. La testa rotolò per strada e la gente infierí su di essa in ogni modo possibile e immaginabile. Il breve governo Nagy si ritirò dal Patto di Varsavia, assunse una posizione neutrale e avviò lo scioglimento del Partito comunista in vista della creazione di un sistema multipartitico. I sovietici

però intervennero facendo circa 2500 morti, mentre in 200 000 lasciarono il paese. Nagy fu giustiziato in tutta segretezza per tradimento, nel 1958.

Tra gli insorti c'era chi se la prendeva con gli effetti perversi del predominio sovietico oppure direttamente con Stalin – o addirittura Lenin –, e piú in generale con il «culto della personalità». Altri invece pensavano che il problema stesse nel sistema comunista come tale – a essere rimessa in questione era in particolare l'idea di «dittatura del proletariato» – e nell'interpretazione ortodossa dei classici marxisti, che ne travisava la sostanza. Spesso a essere messi sotto accusa erano l'eccessiva rigidità delle politiche di pianificazione e l'ingerenza dell'Unione Sovietica sugli altri regimi socialisti. Tutti questi movimenti mostravano che c'erano piú vie al socialismo e che Marx poteva essere interpretato in piú modi; inoltre insistevano piú in generale su un maggiore coinvolgimento popolare e sulla necessità di un libero confronto nei processi decisionali e nella definizione degli obiettivi politici. Tutti partivano dall'idea che nel comunismo cosí com'era c'era qualcosa che non andava. La coercizione non aveva nulla a che fare con la sostanza di ciò che Marx aveva immaginato e anzi ne era la piú diretta antitesi. Eppure era giunta a incarnare proprio il sistema che portava il suo nome.

Dai primi anni Quaranta tutta una letteratura della disillusione si diffuse in Occidente: intellettuali che un tempo si erano convertiti in maniera entusiastica al comunismo come Arthur Koestler, Ignazio Silone e Richard Wright, abbandonarono le loro certezze, e l'ebbrezza di quella che per loro era stata una vera e propria fede cedette il passo a una fredda e sobria delusione[8]. In Urss i dignitari in visita ufficiale e i comunisti stranieri erano accolti con tutti gli onori; venivano mostrate loro fabbriche e abitazioni modello e i lauti banchetti predisposti per l'occasione erano filmati a scopi di propaganda. Ben presto, però, piú di qualcuno si rese conto che «era tutta una messinscena», che erano tutte «cavolate, menzogne», come scrisse Andrew Smith, un comunista americano di origini ungheresi che negli anni Trenta visse e lavorò in Unione Sovietica. In certi villaggi venivano addirittura installate finte facciate di palazzi per mascherare la miseria, mentre quelli che venivano presentati come «autentici lavoratori» erano in realtà degli agenti della polizia segreta. Ciò ricordava Potëmkin, il villaggio fittizio che si dice fosse stato ideato dall'omonimo principe, nella seconda

metà del XVIII secolo, per dare una buona impressione all'imperatrice Caterina II nel corso di una sua visita in Crimea. Tra gli stranieri in Urss, alcuni scelsero volontariamente di non rivelare ciò che sapevano per non rischiare di dar man forte ai nemici del regime. Altri, piú idealisti, decisero nonostante tutto di restare, ma caddero ben presto in disgrazia come i loro omologhi sovietici[9]. Il patto Molotov-Ribbentrop dell'agosto 1939 segnò un primo punto di svolta in questo lento ma inesorabile processo di disillusione. Secondo il marxista americano Max Eastman «nella Russia odierna non vi è piú alcuna speranza per la società senza classi [...]». Ma non bastava: «lo stalinismo è peggio del fascismo – piú spietato, barbaro, ingiusto, immorale, antidemocratico, e avulso da qualsiasi speranza o remora»[10]. Alcuni si misero alla ricerca di altre soluzioni ai problemi del mondo: Douglas Hyde per esempio si convertí al cattolicesimo e a un «nuovo Dio». Molti si convinsero ormai che il comunismo, con la sua dottrina de «il fine che giustifica i mezzi», non era piú sostenibile[11]. E furono ancor di piú a prendere le distanze quando l'Unione Sovietica soffocò l'insurrezione ungherese del 1956. Con l'invasione della Cecoslovacchia, nel 1968, i sovietici persero il favore e la stima di milioni di persone nel mondo occidentale. L'arroganza, la violenza e la brutalità avevano avuto definitivamente la meglio.

1. Lenin, *I compiti delle associazioni giovanili* cit., pp. 278-79.
2. Mason, *Postcapitalism. A Guide to Our Future* cit., p. 223.
3. Sull'Unione Sovietica nel secondo dopoguerra si veda A. B. Ulam, *The Communists. The Story of Power and Lost Illusions, 1948-1991*, Maxwell Macmillan, New York 1992.
4. Si veda per esempio Schapiro, *Storia del Partito Comunista Sovietico* cit., p. 657.
5. In realtà si trattava con tutta probabilità di un trono placcato in oro oppure ricoperto da un sottile strato del prezioso metallo, o forse addirittura dipinto con la pirite, l'«oro degli stolti».
6. A. D. Sacharov, *Il mio paese e il mondo*, Bompiani, Milano 1975, p. 43.
7. Si veda sull'argomento F. Claudín, *La crisi del movimento comunista: dal Comintern al Cominform*, Feltrinelli, Milano 1974.
8. Si veda in tal senso Fischer, Gide, Koestler, Silone, Spender, Wright, *Il dio che è fallito* cit.
9. A. Smith, *I Was a Soviet Worker*, Robert Hale & Co., London 1937, pp. 21, 37.

10. M. Eastman, *The End of Socialism in Russia*, Martin Secker & Warburg, London 1937, p. 9; Id., *Stalin's Russia and the Crisis in Socialism*, George Allen & Unwin, London 1940, p. 82.

11. Hyde, *Io credevo. Autobiografia di un comunista inglese* cit., pp. 235, 239, 248, 309.

Capitolo quinto
Il marxismo in Europa occidentale: 1920-1968 e oltre

Per circa un secolo il marxismo ha esercitato un'influenza considerevole sulla vita intellettuale dell'Europa occidentale, assumendo fisionomie differenti a seconda degli specifici contesti politici nazionali sui quali a mano a mano si è innestato. Per esempio era piú probabile che esso si mescolasse al liberalismo o fosse da questo influenzato nei paesi caratterizzati dalla presenza di una forte tradizione liberale, si pensi alla Gran Bretagna. In altri casi lo sviluppo spontaneo di tradizioni nazionali marxiste andò di pari passo con una diretta influenza dell'Urss. La Terza Internazionale fu fondata a Mosca nel 1919 (sarebbe stata sciolta nel 1943) proprio per rispondere al bisogno di fornire al nascente regime un ampio sostegno sul piano internazionale, e difatti fin dall'inizio restò saldamente sotto il controllo dei sovietici. Tutti i delegati presenti al primo incontro tranne uno vennero scelti da Mosca e la Russia finí con l'autoproclamarsi patria del proletariato internazionale. In termini di attività di «Agit-Prop» («agitazione e propaganda») e capacità di manovrare e manipolare a distanza, la Terza Internazionale non ebbe eguali. I leader comunisti dei vari paesi sgomitavano per accaparrarsi le risorse apparentemente illimitate che Mosca riservava ai partiti compiacenti. C'era chi accumulava immense fortune e c'era chi, invece, perdeva la vita: ciò dipendeva dall'accettare o no i mutamenti nella linea del partito, nel quale la prima virtú a essere premiata era la fedeltà.

Con l'ascesa al potere in Italia del fascista Benito Mussolini, nel 1922, si costituí un vero e proprio fronte che avrebbe determinato le sorti della politica globale fino al 1945. Dopo il crollo di Wall Street del 1929 sembrò che la politica si fosse ridotta a una scelta tra bolscevismo e capitalismo-fascismo: «bisognava scegliere tra fascisti e compagni», ha ricordato Richard Cobb, uno storico inglese che viveva a Parigi[1]. L'ascesa al potere di Hitler nel 1933, con il suo brutale antisemitismo e antibolscevismo,

contribuí ad accrescere ulteriormente l'influenza dell'Unione Sovietica sul piano internazionale. Altrettanto fece la *grandeur* dei progetti sovietici nel campo delle costruzioni e in svariati altri settori, per non parlare delle impressionanti sfilze di dati statistici sull'espansione della produzione, sull'occupazione, sull'istruzione e sul consumo appositamente confezionate per far colpo su ingenui visitatori che spesso vedevano solo ciò che volevano vedere e ignoravano candidamente tutto ciò che smentiva la propaganda ufficiale. Nel buco nero della Grande Depressione questi apparenti successi, rilanciati senza sosta dalla propaganda, davano l'impressione che l'Unione Sovietica stava progredendo rapidamente mentre a Ovest le code per ottenere i sussidi si allungavano sempre di piú. Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo gli Stati Uniti erano diventati il paese del futuro; a questo punto, invece, molti cominciarono a pensare che tale ruolo di guida della modernità e del progresso spettava all'Urss. Ormai l'atmosfera dell'epoca era esplosiva, carica di sdegno per la povertà, la crudeltà e l'ingiustizia di un sistema che stava trascinando nel caos l'intero pianeta. Scrittori come l'americano John Dos Passos profetizzarono il crollo del capitalismo americano; «la Russia sovietica emerge e i paesi capitalisti vanno giú», disse Upton Sinclair [2]. Per molti il comunismo divenne la scelta piú ovvia da fare per proiettarsi nel futuro. Nel campo intellettuale proliferò un esercito di «scrittori in divisa», come li chiamò Max Eastman, ma tanti furono altresí i simpatizzanti che scelsero di non convertirsi completamente alla causa, si pensi a Dos Passos, Ernest Hemingway, John Steinbeck, Charlie Chaplin, Romain Rolland, Upton Sinclair, Arnold Zweig.

Il punto di non ritorno di questa situazione fu raggiunto con la guerra civile spagnola (1936-39), innescata dal colpo di stato fascista di Francisco Franco contro la repubblica, che piú di ogni altro evento incarnò il colossale antagonismo di quegli anni. In Spagna l'intervento sovietico finí spesso col danneggiare la causa della repubblica. E il fatto che Stalin avesse eliminato tutti i suoi seguaci, tranne i piú fedeli, bollandoli come «rivali», contribuí a compromettere la lotta contro Franco. In Germania la linea dei comunisti fu di considerare i socialdemocratici come dei «fascisti sociali», il che contribuí ad alienare le simpatie di milioni di potenziali sostenitori, indebolendo cosí l'opposizione a Hitler. I chierici marxisti sostenevano che «chi non appoggiava i sovietici era un fascista» [3]. Il patto di non aggressione

Molotov-Ribbentrop (1939-41) stilato tra Urss e Germania lasciò di stucco tantissimi simpatizzanti che finirono col prendere le distanze dalla causa. Difficile, a questo punto, uscirsene con un «è la dialettica, compagno». Quando invece Stalin si alleò con la Gran Bretagna e gli Stati Uniti, durante la Seconda guerra mondiale, il marxismo divenne di nuovo accettabile negli ambienti liberali. In quegli anni, inoltre, molti ritenevano che il comunismo fosse una soluzione valida per la Russia e altri paesi arretrati, ma non per i paesi occidentali piú avanzati. Beatrice Webb, per esempio, aveva detto nel 1932 che «il comunismo russo è l'unica speranza per la Cina»[4].

Lukács e Gramsci.

L'ungherese György (Georg) Lukács e l'italiano Antonio Gramsci furono i piú importanti autori marxisti degli anni Venti e Trenta. Figlio di un ricco banchiere e allievo di Georg Simmel e Max Weber, Lukács (1885-1971) divenne commissario per la cultura della sfortunata Repubblica democratica di Ungheria del 1919. Si trasferí poi a Vienna e nel 1929 a Mosca[5]. Nel 1918 professava ancora un idealismo etico e invocava «la creazione di istituzioni coerenti con esso». Riteneva inoltre che il bolscevismo, postulando che «il bene può venire dal male», presentava «un insolubile dilemma morale». In un articolo intitolato *I fondamenti etici del comunismo* (1918-19) individuò nell'«amore reciproco» e nella «solidarietà» il fine della lotta di classe[6].

Quando la repubblica del 1919 crollò Lukács riuscí a fuggire e a salvarsi la vita. A Vienna riprese e rielaborò una serie di saggi in vista della pubblicazione della sua opera piú nota, *Storia e coscienza di classe* (1923)[7]. In essa l'intellettuale ungherese puntava in sostanza a rimettere in discussione le basi scientifiche del marxismo ufficiale, rifiutando l'applicazione della dialettica engelsiana alla natura. Anticipando la riscoperta dell'umanismo del giovane Marx – nel quale, secondo lui, «il problema dell'alienazione è stato sollevato per la prima volta» – sottolineò la dimensione soggettiva della coscienza di classe[8]. Il suo idealismo rivoluzionario, per molti versi un vero e proprio «platonismo», era dunque agli antipodi del bolscevismo. La sua escatologia secolare doveva molto piú a Hegel che al materialismo meccanicista di Bucharin e di altri autori

bolscevichi[9]. La sua idea di comunismo non era però cosí diversa da quella di Marx o di Lenin: secondo lui il fine ultimo del comunismo consisteva nell'«edificazione di una società in cui la libertà della morale prenderà nella regolamentazione di tutte le attività il posto del carattere coercitivo del diritto»[10]. Prendendo le mosse dall'analisi marxiana del feticismo delle merci, Lukács sviluppò inoltre il concetto di «reificazione», di cui si serví per spiegare una serie di distorsioni che intaccano la nostra coscienza della realtà, in particolare la credenza secondo cui saremmo governati da leggi al di fuori del nostro controllo, credenza che ci impedisce di afferrare la «totalità» del mondo (cosa che Lukács considerava possibile). Lukács pensava inoltre che il processo di reificazione potesse essere superato con la coscienza proletaria, che avrebbe permesso alla classe operaia di ergersi a soggetto della storia.

A Mosca, nel 1921, durante il III Congresso del Comintern, Lukács soccombette al carisma di Lenin, e dopo la sua morte ne tracciò un profilo dai toni estremamente adulatori[11]. Da quel momento in poi, seppur critico di Stalin, non rinunciò mai al leninismo, ribadendo il ruolo di guida del partito inteso come incarnazione della dittatura del proletariato e della coscienza proletaria[12]. Esiliato a Mosca dal 1930 al 1945, Lukács lavorò con David Rjazanov e in pubblico si presentò sempre come uno stalinista convinto: cosí facendo riuscí miracolosamente a sopravvivere alle purghe. Rinnegò *Storia e coscienza di classe* dicendo che si trattava di un «libro sbagliato», irrimediabilmente compromesso da un «messianismo rivoluzionario». In Ungheria, nel 1956, prese parte al governo di Imre Nagy, che abolí lo Stato monopartitico e fu poi estromesso dall'intervento dei sovietici. Lukács, comunque, non era né per il pluralismo politico né per il ritiro dal Patto di Varsavia. Pensò sempre che solo i marxisti dovessero insegnare filosofia nelle università. Inoltre secondo lui non si doveva permettere a libri come il *Mein Kampf* di Hitler (1925) di circolare liberamente. Secondo Victor Serge legittimò il totalitarismo, poiché era convinto che la storia non poteva essere separata dalla politica e per questo doveva essere scritta dai funzionari del Partito comunista[13].

Anche durante gli anni della maturità Lukács negò che il marxismo necessitasse di una qualsivoglia «revisione» e nel 1971 disse che Marcuse e Bloch erano solo degli «utopisti»: lui, invece, era un vero «marxista». Affermò inoltre che «le teorie economiche di Marx non sono propriamente

corrette» e che «il nucleo del suo pensiero è costituito, in realtà, dalla visione della storia e dall'analisi della coscienza sociale». In una delle sue ultime opere, *L'uomo e la democrazia* (1968), rifiutò l'idea di uno stato multipartitico e invocò una «trasformazione sovvertitrice» della natura umana nel quadro di una visione che alcuni hanno assimilato al totalitarismo [14]. Dopo il 1956 fu attaccato dagli stalinisti, che lo accusarono di essere revisionista e di aver introdotto nel marxismo un'enfasi hegeliana sulla coscienza. Difatti Lukács si prodigò per riaccendere l'interesse nei confronti delle radici hegeliane del marxismo, in special modo con il libro *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* (1948). Fu inoltre studioso di estetica e critico letterario influente; scrisse un importante studio sull'irrazionalismo come fonte del nazionalsocialismo, oltre a un'opera rimasta incompiuta, *Ontologia dell'essere sociale* [15].

Sebbene la sua fama si sia diffusa al di fuori dell'Italia solo nel corso degli anni Sessanta, il sardo Antonio Gramsci (1891-1937) è stato il piú grande teorico marxista dell'Europa occidentale [16]. Gramsci non superava il metro e mezzo di statura a causa di una deformazione della colonna vertebrale; Victor Serge ne fece la seguente descrizione: «Aveva una testa pesante dalla fronte alta e ampia, una bocca sottile su un corpo mingherlino, spalle quadrate e sporgenti in avanti, da gobbo. Le sue mani gracili e delicate avevano un fascino nei gesti» [17]. Socialista fin dal 1914, Gramsci sosteneva che il futuro avrebbe portato il «massimo della libertà col minimo della costrizione» [18]. Attivo nell'organizzazione degli operai delle industrie di Torino, pensava che i consigli di fabbrica prefigurassero il futuro avvento di una forma di gestione socialista a carattere elettivo, anche se il partito avrebbe continuato a svolgere un ruolo di primo piano. Nel 1920 partecipò al II Congresso del Comintern, a Mosca, e al suo ritorno lavorò alla fondazione del Partito comunista italiano. Analizzò l'ascesa al potere di Mussolini e del fascismo, secondo lui un movimento di massa piccolo-borghese animato da un odio nei confronti della classe operaia. Nel novembre 1926 fu arrestato e venne condannato a vent'anni di carcere. Qui visse in mezzo ai libri, lesse e scrisse tantissimo su svariati argomenti come il folklore, la linguistica e gli intellettuali italiani, riempiendo trentadue quaderni di appunti. Non fu mai liberato e morí undici anni dopo, nel 1937, per una serie di gravi problemi di salute aggravati dalle condizioni di detenzione.

Uno dei temi piú duraturi della riflessione gramsciana è la capacità del capitalismo di esercitare un controllo egemonico sulla mentalità della maggioranza mediante la produzione e l'organizzazione del consenso. Una questione altrettanto cruciale che emerge dai suoi studi è la necessità di una nuova classe di intellettuali in grado di attrarre a sé i contadini ed emanciparsi da una mentalità di tipo borghese. Una fondamentale influenza sul suo pensiero la esercitò Benedetto Croce, che aveva insistito sul ruolo dell'attività umana e della volontà nella produzione della storia. Nonostante l'evidente rischio di relativismo, la riduzione gramsciana della storia alla prassi faceva da contrappeso al determinismo del marxismo piú tradizionale e, in particolare, degli scritti dell'ultimo Engels. Secondo Gramsci la volontà umana doveva prendere corpo in un «moderno principe», che non era un «individuo concreto» ma il partito politico rivoluzionario inteso come organismo intellettuale che rappresenta la volontà collettiva del proletariato [19]. Ciò equivaleva però a negare ogni prospettiva intellettuale che fosse indipendente dal partito stesso. Gramsci elaborò una distinzione fra gli intellettuali «tradizionali», che ritengono di essere indipendenti dalle altre classi, e gli intellettuali «organici», che invece rappresentano la visione di classe del gruppo da cui sono emersi. In tal senso il proletariato doveva dotarsi dei suoi specifici intellettuali organici (Stalin la pensava in maniera simile ma per lui gli intellettuali dovevano essere completamente subordinati e indottrinati alla cultura proletaria). Sostenne inoltre che i movimenti politici popolari dovevano riflettere sulle proprie origini indigene, ossia sul loro carattere nazionale. E al pari di Lukács sostenne che la lettura engelsiana del materialismo aveva finito con l'involgarire il sottile hegelismo del pensiero di Marx. Gramsci si oppose alle interpretazioni pessimiste dell'ineluttabilità storica e sostenne che l'antagonismo rivoluzionario sarebbe durato a lungo. Immaginò altresí il predominio di un partito unitario e per questo respinse la concezione liberale della separazione dei poteri, che secondo lui permetteva alle burocrazie di esercitare un «potere coercitivo», oltre a riflettere la divisione in classi della società [20].

Le *Lettere dal carcere* e i *Quaderni del carcere* (scritti tra il 1929 e il 1935) hanno contribuito a fare di Gramsci il piú influente teorico dell'egemonia culturale e del superamento del capitalismo. Nella sua riflessione la «falsa coscienza» è ciò che impedisce ai lavoratori di afferrare

l'autentica natura del capitalismo. Gramsci pensava che la politica rivestisse un ruolo cruciale nel raggiungimento e nella costruzione del socialismo, una politica che nella sua visione non è completamente determinata dai fattori economici. Attribuí agli intellettuali un ruolo fondamentale all'interno della società civile. Secondo la sua teoria dell'egemonia ci sono degli intellettuali che operano per legittimare e difendere la posizione e le prerogative della classe dominante presentando il punto di vista di quest'ultma come inevitabile, naturale. Il che vale in modo specifico per il capitalismo, il cui predominio è talmente forte da rendere estremamente difficile la creazione di una contro-egemonia proletaria. Gramsci pensava insomma che al centro della lotta di classe ci fosse una vera e propria lotta tra intellettuali: un'idea che ovviamente lusingava l'intellighenzia dell'epoca ma anche quella di oggi. Questa teoria resta il principale lascito della sua riflessione e conserva a tutt'oggi la sua attualità, vista l'enorme concentrazione mediatica che caratterizza la nostra epoca [21].

Vale poi la pena fare un pur breve accenno ad altre figure del marxismo europeo della prima metà del Novecento. Si pensi all'italiano Galvano Della Volpe (1895-1968), che si impose negli anni successivi alla fine del secondo conflitto mondiale. All'inizio Della Volpe fu soprattutto noto per la sua lettura di Hegel, reo secondo lui di aver confuso reale e astratto nell'interpretazione dello sviluppo della storia. Hegel era fondamentalmente un mistico e non poteva essere granché d'aiuto nella lettura o nell'aggiornamento del pensiero di Marx. Della Volpe respinse l'evoluzionismo socialdemocratico e puntò a un superamento della lettura engelsiana di Marx. In un importante studio su Marx e Rousseau – che considerava il «padre spirituale della democrazia moderna» – mise in luce la superiorità del primo sull'egualitarismo repubblicano e sull'«uomo astratto» del secondo [22]. Criticò il liberalismo essenzialmente egoista di Kant e tentò di assolvere Lenin dalle accuse di autoritarismo [23].

Fra i tedeschi va invece menzionato Karl Korsch (1886-1961), che nel suo *Marxismo e filosofia* (1923) criticò – come Lukács – la riduzione engelsiana del materialismo alle scienze naturali e promosse un ritorno a Hegel nell'interpretazione di Marx. Il marxismo comportava a suo dire «la soppressione totale della filosofia», inclusa l'etica: la politica marxista, in quanto «sistema scientifico» e «teoria delle leggi del divenire della società», bastava a garantire un punto di vista esente da «giudizi di valore»: tutte

posizioni che oggi sono con ogni evidenza insostenibili [24]. Secondo Korsch il socialismo era «una lotta per la realizzazione della libertà» [25]. Critico dell'autoritarismo leninista e stalinista (che considerava strettamente legati tra loro) e influenzato dalle idee dei fabiani, Korsch sostenne la democrazia industriale e in particolar modo il modello dei consigli operai, che per lui dovevano servire ad alimentare la coscienza di classe dei lavoratori e a evitare la burocratizzazione, oltre a costituire un'alternativa al socialismo di stato e al sindacalismo. Per le sue tesi venne espulso dal Kpd nel 1926, e nel 1931 fu anche criticato da Stalin. Korsch sostenne inoltre la necessità di prepararsi psicologicamente prima di procedere a qualsiasi tentativo rivoluzionario. Insieme a Lukács fu tra i primi a riferirsi agli scritti del giovane Marx per criticare lo stalinismo.

Tra il primo e il secondo dopoguerra il marxismo fu via via associato a idee e movimenti a esso estranei, con esiti differenti. Basti pensare al surrealismo, che nella sua radicale esaltazione della libertà cercò di tenere insieme liberazione individuale-sessuale e trasformazione sociale. «La sola parola libertà è tutto ciò che ancora mi esalta», recita un celebre passaggio del *Manifesto surrealista* di André Breton (1924), testo che da sempre costituisce un punto di riferimento per quei marxisti libertari che mirano a rimettere in discussione la mercificazione della coscienza rivitalizzando il reale attraverso l'immaginario. Una presa di posizione, questa, in cui surrealismo, anarchismo e marxismo si fondono a sostegno di un ideale rivoluzionario in grado di «instaurare e assicurare un regime anarchico di libertà individuale» all'insegna della «creazione intellettuale» [26].

In questo periodo anche il femminismo fu legato in svariati modi al marxismo. Partendo dal *Manifesto del Partito Comunista*, nell'*Origine della famiglia* Engels aveva sostenuto che la tradizionale divisione sessuale del lavoro sarebbe infine scomparsa insieme alla famiglia borghese. Le donne costituivano una riserva di lavoro a basso costo sfruttata dal capitalismo, ma fin dall'inizio il marxismo aveva subordinato le loro lotte – insieme a quelle per la razza, la nazionalità e l'etnia – ai piú generali imperativi della rivoluzione. Per esempio la propaganda sovietica sosteneva sí la loro integrazione nel mondo del lavoro e la necessità che smettessero di stare in casa ai fornelli, ma ciò in pratica significava spesso che finivano a lavorare nella ristorazione collettiva. Poche furono le donne a conquistare

dei ruoli di direzione nei partiti comunisti dell'epoca. Eppure *La donna e il socialismo* di August Bebel (1879), una delle opere piú lette negli ambienti dell'Spd prima della Grande Guerra, aveva proposto in maniera pionieristica di inserire le rivendicazioni femministe nei programmi socialisti[27]. Tra le femministe marxiste di questi anni ci furono proprio due tedesche: la giornalista Lily Braun e l'insegnante Clara Zetkin, quest'ultima un'avversaria particolarmente agguerrita del femminismo «borghese»[28].

La Scuola di Francoforte.

La svolta del marxismo verso l'analisi dell'ideologia borghese e dell'egemonia culturale appare piú che evidente negli autori della Scuola di Francoforte. A partire dal 1933 molti si persuasero che la visione rivoluzionaria del marxismo era ormai fallita; ciò spinse i francofortesi ad abbracciare uno stile di pensiero piú pessimistico[29]. Prendendo atto dei limiti della riflessione marxiana sull'economia, i francofortesi si orientarono verso posizioni molto meno empiriche, piú filosofiche, difficilmente «confutabili». Secondo alcuni di loro con il proletariato era fallito lo stesso marxismo: entrambi andavano dunque abbandonati, bisognava superare la politica reale e la prospettiva rivoluzionaria per tornare alla critica teorica, mantenerne viva la tradizione e analizzare in modo esaustivo i fondamenti ideologici e psicologici del capitalismo.

Dell'Institut für Sozialforschung (Istituto per la ricerca sociale), fondato nel 1923, fecero parte in una prima fase Walter Benjamin (1892-1940), Max Horkheimer (1895-1973), che lo diresse a partire dal 1930, e Theodor Adorno (1903-1969). Poi venne una seconda generazione di studiosi, quella che va da Herbert Marcuse (1898-1979) a Jürgen Habermas (1929). Tutti furono influenzati a vario titolo da Marx ma anche da altri autori, per esempio Sigmund Freud e Max Weber. Dopo il 1930 i francofortesi furono perlopiú critici dello stalinismo e della socialdemocrazia riformista. Con loro il marxismo acquisí una certa rispettabilità sul piano istituzionale, in particolare nelle università del mondo occidentale. Si cominciò a parlare di «teoria critica» – o anche di «dialettica negativa»: è la definizione di Adorno –, il cui punto di partenza era, secondo Horkheimer, la critica marxiana dell'economia politica[30]. Dal 1933 al 1950 Horkheimer visse in

esilio negli Stati Uniti, paese in cui la Scuola di Francoforte esercitò, negli ultimi anni della sua prima fase, una forte influenza sulla «Nuova Sinistra» americana, in particolare attraverso Marcuse.

Si è molto discusso di quanto fossero «marxisti» i francofortesi. Secondo alcuni Adorno cercò di «dimostrare che il materialismo dialettico era l'unica struttura intrinsecamente valida dell'esperienza cognitiva»[31]. Horkheimer, come Lukács, sosteneva che la conoscenza fosse incorporata nella società ma rifiutava l'idea che nella coscienza di classe proletaria si realizzasse un'unità tra teoria e prassi. Quanto a Benjamin, nelle celebri *Tesi* sul concetto di storia (1940) scrisse – forse pensando al marxiano «insieme dei rapporti sociali» – che «il soggetto della conoscenza storica è di per sé la classe oppressa che lotta»[32]. Invece nella *Dialettica negativa* Adorno negò risolutamente che la storia avesse un *telos* razionale[33]. Sul comunismo Benjamin mantenne una posizione disincantata fin dal suo viaggio in Unione Sovietica del 1927: già all'epoca aveva concluso che «essere un comunista in uno stato dove governa il proletariato significa il completo abbandono dell'indipendenza privata»[34].

Una riflessione che non mostri alcuna alternativa può però rischiare di risultare sterile, e difatti nel loro costante sottolineare la «critica» molti membri della Scuola di Francoforte ripresero la critica marxiana del capitalismo senza però chiarire in che modo si poteva rovesciarlo né dove avrebbe condotto un eventuale sovvertimento. Riprendendo le tesi di Freud sull'inconscio, i francofortesi indagarono le tecniche di persuasione e manipolazione del capitalismo e produssero una serie di studi sull'autoritarismo in cui si mostrava che la famiglia patriarcale contribuiva a rafforzare gli stereotipi ideologici[35]. Un ulteriore, fertile terreno su cui ampliarono la teoria marxiana del feticismo delle merci fu lo studio del ruolo giocato dall'irrazionalismo nel sistema capitalista.

I francofortesi si concentrarono inoltre sul retroterra del pensiero marxiano. Nella *Dialettica dell'illuminismo* (1944) Horkheimer e Adorno sostennero che l'obiettivo di Marx era consistito nell'estendere il «progetto illuminista» (come è spesso definito), anche se ciò era forse inteso piú nel senso negativo dell'illuminismo quale «mistificazione di massa» ordita dall'«industria culturale»[36]. Ad ogni modo come paradigma del progresso – un progresso pure interrotto dalla tragedia dell'antisemitismo nazista – la volontà dell'illuminismo di «togliere agli uomini la paura» e «renderli

padroni», dissipando miti e illusioni, costituiva secondo loro una chiara anticipazione del progetto marxiano[37]. Le analisi di Horkheimer sulla «ragione strumentale» e in particolar modo le sue riflessioni sul predominio dell'uomo sulla natura anticiparono le prime manifestazioni della coscienza ecologista negli anni Sessanta.

Centrale nella prospettiva della Scuola di Francoforte fu inoltre l'idea secondo cui il capitalismo avrebbe generato quelle che Horkheimer chiamò l'«industria culturale» e la «mistificazione di massa»[38]. I francofortesi si servirono delle riflessioni marxiane sull'ideologia e sul feticismo delle merci per smascherare i processi di dominazione all'opera nel capitalismo, si trattasse dei marchi di lusso o dell'infinito intrico di intrattenimento e pubblicità che costituiva uno dei tratti caratteristici della cultura di massa. In Horkheimer la teoria critica sembrava riprendere il nucleo essenziale del metodo storico marxiano, in quanto si contrapponeva al positivismo e al radicamento della filosofia nelle scienze naturali e si basava su una teoria dialettica che abbracciava la totalità del reale, sebbene il suo quadro di riferimento non fosse piú quello della prospettiva proletaria e della sua coscienza di classe.

C'erano comunque delle differenze di principio tra la posizione di Horkheimer e quella di Marx. Il primo riteneva in particolar modo che «elevare il lavoro a concetto supremo dell'attività umana significa professare un'ideologia ascetica […] mantenendo questo concetto generale i socialisti si fanno portatori della propaganda capitalistica». Anche secondo Adorno, Marx «voleva trasformare il mondo in una gigantesca fabbrica»[39] (vale la pena ricordare che il Marx del 1844 aveva descritto in modo sarcastico la primissima fase di un «comunismo ancora tutto rozzo e irriflessivo» in cui «la prestazione dell'*operaio* non è soppressa, bensí estesa a tutti gli uomini»[40]). Il marxismo, insomma, non avrebbe mai potuto procedere a una critica efficace del capitalismo in quanto costituiva esso stesso un'espressione o addirittura una parodia dell'etica del lavoro[41]. Mentre una prospettiva autenticamente critica doveva prendere le mosse dal postulato secondo cui non era il lavoro a definire gli scopi dell'umanità.

Abbiamo visto che a partire dal 1867 Marx era approdato a una posizione in parte simile: per lui la ricchezza umana riposava ormai sul tempo libero e non sulla realizzazione soggettiva attraverso il lavoro, anche se il controllo politico delle condizioni di lavoro continuò a essere centrale

nella sua riflessione. Nel 1956, in un breve dialogo in cui riprendevano gli obiettivi del *Manifesto del Partito Comunista*, Horkheimer e Adorno rifiutarono ancora una volta che il lavoro andasse «inteso come un assoluto».

Horkheimer negò persino l'idea «che gli esseri umani siano naturalmente propensi ad amare il lavoro, che esso abbia uno scopo oppure no», concludendo in maniera pessimistica che «dall'umanità possiamo aspettarci nella migliore delle ipotesi una brutta copia del sistema americano». Adorno notò poi che mentre Marx aveva immaginato una completa «liberazione dal lavoro», molti sembravano accontentarsi della semplice «possibilità di scegliersi il lavoro»[42]. Il predominio ideologico della falsa coscienza capitalista e l'efficacia delle filosofie dell'edonismo consumista e della «libertà di scelta» erano ormai delle realtà palpabili, ma nessuna «vera coscienza» poteva ormai essere contrapposta a questo stato di cose. Anche il tempo libero, che secondo Marx sarebbe stato scandito dallo sviluppo soggettivo, era ormai colonizzato dalla «non-libertà», come la definiva Adorno, che precettava gli individui nei modelli di svago e negli «hobby» preferiti delle masse[43]. Una lucida dimostrazione, questa, del modo in cui il mortificante intrattenimento del tempo libero capitalista dilapida e corrode le nostre capacità creative.

Fu grazie alla riscoperta della teoria dell'alienazione del giovane Marx, nonché all'emergere nel corso degli anni Sessanta di una controcultura che criticava il «materialismo borghese» e sosteneva la «liberazione personale» dalla «società opulenta», che Herbert Marcuse divenne il piú influente marxista occidentale del dopoguerra[44]. Per lui il problema non era l'assoggettamento nel lavoro (che poteva anche essere un assoggettamento *al* lavoro) o al proprio capo, ma il confinamento dell'individuo nei vincoli del convenzionalismo borghese, caratterizzato dall'attaccamento agli oggetti – punto sul quale la riflessione marxiana sembrava convergere con certe filosofie asiatiche, per esempio il buddismo – e dalla repressione sessuale. Marcuse uní Marx e Freud in un'efficace critica dei «falsi bisogni» del capitalismo, a cui contrappose un ideale utopistico, non manipolativo e autocosciente di autonomia e indipendenza. Al centro della sua riflessione c'era una teoria della liberazione sessuale che si rifaceva alle idee di Freud sulla repressione[45].

Il problema di fondo, però, era la società dei consumi in sé. Già in un saggio del 1938, *Per la critica dell'edonismo*, Marcuse aveva riconosciuto che il problema non stava nella ricerca del piacere come tale ma nella convinzione che questa ricerca potesse essere possibile solo in una società individualista e competitiva [46]. «La società dei consumi capitalistica, – avrebbe poi scritto in *Controrivoluzione e rivolta* (1972), – serve a reggere i rapporti di produzione capitalistici, a garantire l'appoggio popolare e a porre in discredito i principî del socialismo». Per offrire un'alternativa a questa seducente visione del mondo la «produzione socialista» non doveva solo abolire la povertà ma «cambiare la qualità dell'esistenza», ovvero trasformare radicalmente i bisogni umani e i modi in cui essi venivano appagati [47].

Marcuse trovò nell'analisi marxiana dell'alienazione una efficace arma teorica di cui esplorò in parte le origini storiche nel saggio *Ragione e rivoluzione* (1941) [48]. In *Eros e civiltà* (1955) [49], in cui centrale è un'idea di vita non basata sul lavoro ma sul tempo libero, sostenne che il capitalismo inibisce il desiderio umano di felicità in particolar modo attraverso la repressione sessuale. Al centro della trattazione non c'è piú il proletariato – su cui Marcuse non si sofferma affatto – ma la liberazione umana in quanto tale. Il capitalismo, riconoscendo il principio del piacere, aveva recuperato senza troppi problemi all'interno del suo *ethos* edonistico l'ideale della liberazione sessuale, che era cosí diventato una semplice variante utopistica al capitalismo, incarnata nel radicalismo della controcultura, piú che una reale alternativa a esso.

Questa riflessione lo portò a una critica del socialismo reale. *Marxismo sovietico* (1958) prendeva le mosse dal «venir meno» del proletariato alla sua «funzione di classe rivoluzionaria», dall'imborghesimento dei lavoratori occidentali e dall'avvento di regimi marxisti in paesi meno sviluppati in termini di potenziale rivoluzionario, la cui «generale immaturità» faceva sí che il potere si concentrasse nelle mani del partito. Secondo Marcuse, Lenin aveva stabilito la «precedenza dell'industrializzazione sulla liberazione socialista» nel quadro del piú ampio obiettivo, perseguito dall'Urss, di «superare economicamente i principali paesi capitalisti». In tal modo si era creata una convergenza tra il sistema sovietico e quello occidentale: entrambi si basavano difatti non solo sulla centralizzazione e sulla razionalizzazione, che avevano sostituito l'autonomia e l'iniziativa

individuale, ma anche sul predominio delle «burocrazie economiche e politiche» e dei mezzi di comunicazione di massa. Ormai il marxismo ufficiale era diventato peggio dell'ideologia e incarnava la «coscienza della falsità, una falsità che si riscatta nel contesto della piú "alta verità" rappresentata dall' interesse storico oggettivo». In definitiva secondo lui la trasformazione della dialettica da «pensiero critico» in ideologia ufficiale aveva annientato il marxismo. Nel frattempo lo Stato sovietico fomentava il «terrore tecnologico», punendo l'inefficienza e le prestazioni di scarsa qualità [50].

La repressione, però, caratterizzava altresí il sistema capitalista. *L'uomo a una dimensione* (1964) tracciava una visione della modernità molto piú pessimistica di quella di *Eros e civilità*. Marcuse sosteneva che i regimi del capitalismo liberale avanzato sono essenzialmente totalitari. In essi è all'opera una «manipolazione dei bisogni da parte di interessi costituiti», una continua distorsione della realtà che, avvalendosi delle tecniche di vendita e del linguaggio della pubblicità, finisce con il travolgere la stessa politica. Ben poche erano le speranze di sfuggire all'onnipresente ideologia dominante: le istanze rivoluzionarie erano ormai in declino e il proletariato era ipnotizzato dal sistema come qualsiasi altro gruppo sociale. L'inevitabile predominio della gerarchia e il trionfo della razionalità scientifica e meccanica sancivano la soppressione dell'individuo sotto ogni aspetto: la tecnologia modellava ormai ogni ambito della vita umana. Qualsivoglia prospettiva di «liberazione delle possibilità *inerenti*» al capitalismo o al «socialismo odierno» appariva sempre piú remota. Tuttavia Marcuse concordava con Marx sul possibile emergere di una «nuova civiltà»: con l'«automazione integrale nel regno della necessità» il «tempo libero» sarebbe diventato quella «dimensione in cui primariamente si forma l'esistenza privata e sociale dell'uomo» [51].

Marcuse adottò dunque la teoria dell'alienazione di Marx e ne esplorò i primi scritti in maniera molto piú accurata di quanto fecero Horkheimer o Adorno. Ma continuò a essere scettico sulla possibilità di realizzare gli obiettivi del pensiero marxiano. Nel 1968 scrisse: «l'immagine che Marx aveva del regno della necessità non è piú quella dei paesi industriali fortemente avanzati di oggi. E anche la sua immagine del regno della libertà al di là del regno della necessità non può non apparire "romantica" di fronte alla democrazia totalitaria di massa e al suo estendersi impetuoso: questa

immagine presuppone un soggetto individuale del lavoro, un'autonomia dell'attività creativa e dell'*otium*, come pure la dimensione di una natura ancora indenne, tutte cose che il progresso del dominio e dell'industrializzazione ha liquidato già da lungo tempo»[52]. Gli eventi del 1968, in particolar modo la Primavera di Praga e la rivolta studentesca di Parigi, lo persuasero tuttavia che il capitalismo potesse ancora implodere. Nel *Saggio sulla liberazione* (1969) sostenne che la causa della «liberazione» accomunava i rivoluzionari del Terzo Mondo e gli studenti e le minoranze occidentali. Gli sconvolgimenti dell'epoca rappresentavano «un punto di svolta»: secondo lui «il fatto che la ribellione sia stata temporaneamente domata non potrà rovesciare questa tendenza». Era infine comparso «lo spettro di una rivoluzione che subordina lo sviluppo delle forze produttive e l'elevazione del tenore di vita alla creazione di una solidarietà tra gli uomini, che porti all'abolizione della povertà e del bisogno al di là d'ogni frontiera nazionale e di sfera d'interessi, e al raggiungimento della pace». L'«utopia» perdeva il suo «tradizionale contenuto di irrealtà» per designare «un piú equo e razionale uso delle risorse, di una riduzione dei conflitti distruttivi, e di una estensione del regno della libertà». Creare l'individuo «a tutto tondo» di Marx era ora possibile, anche se non sarebbe scaturito dal proletariato e si sarebbe basato piú sul piacere che sul lavoro creativo[53].

Il che, ovviamente, non è mai accaduto. Verso la fine degli anni Settanta l'interesse per Marcuse diminuí e si assisté a una sempre piú marcata mercificazione della controcultura, via via integrata alla cultura dominante e privata di gran parte del suo radicalismo, mentre le classi lavoratrici agiate dei paesi sviluppati mostrarono una sempre minore inclinazione alla rivoluzione. In alcuni paesi europei comparvero dei gruppi di guerriglia urbana d'ispirazione marxista (le Brigate Rosse in Italia e la Banda Baader-Meinhof nella Germania dell'Ovest), mentre alcuni movimenti indipendentisti del Terzo Mondo riuscirono a fare sporadicamente presa sull'Europa. A partire dagli anni Settanta Jürgen Habermas ha elaborato un modello teorico in cui il predominio dell'ideologia viene esercitato dai sistemi di comunicazione piú che dal processo lavorativo. Habermas si è interessato alla nascita della sfera pubblica borghese e ai problemi derivanti dai suoi tentativi di produrre un *ethos* piú razionale, umano e democratico, in special modo nel campo dell'epistemologia e del metodo[54]. Un tema

centrale in tal senso è la degenerazione della ragione da istanza dotata di un potenziale emancipativo a semplice strumento al servizio della tecnologia. L'opera di Habermas si discosta da Marx su svariati punti, non da ultimo sull'idea secondo cui la religione può svolgere un ruolo positivo nella promozione dell'uguaglianza e dei diritti. Centrale è nella sua riflessione un modello di sfera pubblica libera dalla dominazione, in cui la scienza e la tecnologia, in particolare, possano essere sottoposte a un dibattito razionale – un obiettivo eminentemente marxiano che però appare ostacolato dai limiti del «progetto illuminista» in quanto tale.

Tutte queste modifiche e integrazioni dimostrarono a una nuova generazione che il marxismo poteva essere liberalizzato, riformato e ricostruito a misura d'uomo. Nell'Europa occidentale degli anni Settanta svariate forme di «eurocomunismo» provarono a sottrarre il leninismo alle grinfie dello stalinismo e forse anche lo stesso marxismo al leninismo. La Francia e l'Italia erano i bastioni del comunismo europeo. In Italia, paese che contava sulla presenza del piú grande Partito comunista dell'Europa occidentale – alle elezioni politiche del 1976 ottenne il 34,4 per cento dei voti –, Palmiro Togliatti sostenne nell'immediato secondo dopoguerra un modello multipartitico di socialismo. Il Partito comunista francese aveva 5 milioni di sostenitori nel 1945 e oltre il 20 per cento delle preferenze nel 1968, ma non riuscí mai a liberarsi completamente dallo stalinismo; rinunciò all'idea della dittatura del proletariato nel 1976.

Nella filosofia francese del secondo dopoguerra il marxismo riuscí invece a sfuggire allo stalinismo grazie all'apporto dell'esistenzialismo. Fondamentale fu in tal senso la figura di Jean-Paul Sartre (1905-1980), le cui opere principali, in particolare la *Critica della ragione dialettica* (1960), sono però offuscate da un «implacabile e labirintico proliferare di neologismi»[55], come lo ha definito Perry Anderson. Sartre era combattuto tra la convinzione che la ricerca della libertà fosse un processo radicalmente individuale, perlopiú infruttoso, e la sua vicinanza al marxismo e all'idea di liberazione del proletariato, la cui attuazione imponeva secondo lui un superamento delle letture deterministe di Marx. Sartre negò qualsivoglia forma di fede nella storia ma continuò a ritenere valida l'idea secondo cui l'alienazione umana si incarnava essenzialmente nel proletariato: ciò costituiva una verità universale. La sua riflessione prendeva le mosse dal

conflitto tra bisogno e desiderio – il necessario e il possibile – e dal ruolo giocato nelle relazioni tra i due dalla mancanza. Se si fosse risolto il problema della mancanza si sarebbe potuto accedere a un'autentica filosofia della libertà – ma ciò ovviamente non divenne mai una realtà. Sartre ruppe con il Partito comunista francese all'epoca dei fatti di Ungheria del 1956, ma continuò a considerare il marxismo come l'unica filosofia veramente valida, sostenendo che «se qualcosa come una Verità deve poter esistere […], deve essere *divenuta*, deve farsi totalizzazione». Fu inoltre tra i pochi marxisti a studiare la psicologia di gruppo per capire il funzionamento della socialità, e in tal senso sostenne che la libertà fosse possibile solo in gruppo[56].

Un altro esistenzialista francese, Albert Camus, ricollegò il pensiero di Marx all'aumento vertiginoso dei poteri dello Stato che era seguito alle rivoluzioni moderne e che secondo lui aveva ostacolato, piú che favorito, la «rivolta metafisica» dello schiavo contro il padrone. In filosofia il marxismo fu inoltre legato alla fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty e del suo discepolo Claude Lefort, che elaborò una celebre critica del totalitarismo. Louis Althusser e Maurice Godelier, tra gli altri, operarono una fusione tra marxismo e strutturalismo. Fondamentale fu altresí il contributo di Henri Lefebvre a una sociologia urbana d'ispirazione marxista[57]. Molti di questi autori risalirono a Hegel per far luce sulle radici dei principî filosofici di Marx.

Queste sono idee che però oggi possono sembrare in gran parte sterili e datate, per non parlare del fatto che spesso questi autori scrivevano in uno stile di difficile lettura, ai limiti dell'impenetrabilità. Gli intellettuali di classe media provarono comunque a dialogare con gli operai in altri modi, e incominciarono a ostentare delle abitudini pseudoproletarie, proprio come era successo negli anni Trenta: parlavano come gli operai e si vestivano con giacche di pelle e jeans, che ritornarono di gran moda. Ovviamente tutto ciò contribuí ben poco a ridurre la distanza esistente tra la filosofia, l'organizzazione del partito e le masse, o tra l'università e la classe operaia. Il linguaggio e l'aspetto esteriore continuavano a essere agli antipodi. E mentre le speculazioni neo-hegeliane, esistenzialiste e strutturaliste si dedicavano alla costruzione di regni eterei nel campo del pensiero, il marxismo si allontanò sempre piú dalla vita reale della maggioranza delle persone. Lo stesso predominio del marxismo in ambito filosofico fu rimesso

in discussione dall'arrivo di nuove idee che si rifacevano a Nietzsche e Freud; e nuove teorie del potere, si pensi in particolare a quella di Michel Foucault, presero piede su quelle di Marx e – ancor piú – di Lenin.

Negli anni Sessanta si ebbe tuttavia l'impressione che un autentico pluralismo marxista si stesse diffondendo un po' ovunque, perlomeno in Europa. Il Maggio francese – la rivolta degli studenti parigini del 1968 – fece emergere una profonda crisi culturale e politica da cui il marxismo poté facilmente trarre beneficio. I giovani occidentali erano stanchi delle guerre (calde o fredde che fossero) e denunciavano il rischio di un olocausto nucleare, ed esprimevano un senso di colpa per l'imperialismo e una forma di insoddisfazione nei confronti del materialismo. Né gli Usa né l'Urss costituivano ai loro occhi dei modelli di società ideale. Le rivoluzioni contro il colonialismo, che permisero al marxismo di reinventarsi ancora una volta, contribuirono a radicalizzare la protesta. La riscoperta del giovane Marx e la palese attualità della sua teoria dell'alienazione fecero crescere l'interesse nei confronti del marxismo. In pochi, però, leggevano i seriosi tomi delle opere di Lenin o Stalin. Mao aveva piú successo anche se non era davvero chiaro che cosa succedesse nella Cina di quegli anni. A Ovest si parlò poco o nulla della strage di intellettuali e della quasi completa distruzione del patrimonio culturale cinese, mentre studenti e intellettuali celebrarono quello che ai loro occhi era l'avvento di una democrazia di massa e di un movimento anti-burocratico dal basso [58].

Una «Nuova Sinistra» («New Left») emerse invece negli Stati Uniti e in Gran Bretagna – due paesi in cui i partiti comunisti erano stati sempre minoritari – alla fine degli anni Cinquanta, sulla scia dei fatti di Ungheria e dei movimenti di liberazione sorti nei paesi meno sviluppati ma anche, negli Stati Uniti, contro il razzismo americano. Secondo la Nuova Sinistra era possibile costruire un socialismo democratico, non repressivo e senza una burocrazia parassitaria. Le rivendicazioni della Nuova Sinistra non furono sempre quelle di un movimento a propriamente parlare «comunista»; essa sostenne spesso un'idea di rovesciamento del sistema sociale all'insegna di parole d'ordine quali «autoespressione, autorealizzazione, autonomia o comunità». Mirò inoltre a estendere i movimenti antirazzisti e di liberazione delle donne e degli omosessuali nel quadro di una «*ridefinizione della liberazione e dei suoi contenuti che si voleva totale*» [59]. In questo contesto il giovane Marx divenne un punto di riferimento per

quanti cercavano delle alternative al capitalismo. Sostenendo che «il personale è politico», il marxismo si alleò nuovamente con il femminismo su piú fronti, rimettendo in discussione il pregiudizio patriarcale della tradizione. Il marxismo fu cosí associato alla liberazione sessuale, alla promiscuità, all'abolizione della famiglia nucleare borghese e a un edonismo anticonvenzionale. La rivoluzione divenne di moda, una vera e propria cultura simbolica che portava i giovani a manifestare la loro solidarietà con i diseredati indossando magliette del Che e adornando le pareti delle loro stanze con manifesti di Mao.

Il marxismo del XX secolo ha altresí inaugurato una ricca tradizione di ricerca storiografica, in particolar modo una pionieristica «storia dal basso» delle classi lavoratrici e della cultura popolare, si pensi alle ricerche empiriche di Christopher Hill, E. P. Thompson ed Eric Hobsbawm in Gran Bretagna o alla storia marxista di Albert Soboul, Daniel Guérin e Georges Lefebvre in Francia. In India un contributo determinante in tal senso è venuto da D. D. Kosambi e Romila Thapar. In molti paesi, tra cui il Giappone, il marxismo esercitò una fondamentale influenza sulla ricerca sociologica ed economica, insistendo su temi quali la povertà, la classe e la rivoluzione. Fondamentale fu nella critica letteraria la figura di Raymond Williams. La «New Left Review» resta a tutt'oggi una delle piú importanti pubblicazioni di critica marxista.

Nell'Europa dell'Est i processi per la rivolta ungherese del 1956 avevano portato sul banco degli imputati anche il revisionismo, ma le tendenze critiche della generazione del 1956 si protrassero nonostante la repressione, si pensi a intellettuali come Adam Michnik in Polonia e Václav Havel in Cecoslovacchia, che sarebbe diventato presidente all'indomani della «Rivoluzione di velluto» del 1989. Leszek Kołakowski fu il piú importante filosofo di quest'epoca. La Primavera di Praga (1968) venne considerata dall'Urss come un vero e proprio tradimento e portò a una brutale repressione da parte dei sovietici. I dissidenti riuscirono comunque a dar vita a dei gruppi democratici a sostegno dei diritti, come per esempio il Kor in Polonia (Comitato di difesa degli operai, 1976) e Charta 77 in Cecoslovacchia (1976-92)[60]. L'Unione Sovietica non era però l'unico nemico del marxismo riformista: c'erano anche gli Stati Uniti, che difatti

sostennero il dissenso antisovietico nell’Europa dell’Est ma anche il rovesciamento violento di governi comunisti moderati come quello del Cile di Salvador Allende (1970-73).

In ogni caso negli anni Ottanta il comunismo dei paesi dell’Est era ormai avviato al tramonto. In Polonia il sindacato Solidarność, fondato nel 1980 e guidato da Lech Wałęsa, ottenne un enorme consenso popolare. «Per il sistema sovietico, – ha spiegato Michnik, – fu come la Riforma per la Chiesa cattolica: una sfida a tutti i dogmi dell’istituzione»[61]. Alla fine Solidarność riuscí a spezzare la morsa del partito e la sua vittoria alle elezioni del 1989, indette per la prima volta in maniera parzialmente libera, contribuí a far collassare l’impero sovietico. In questo contesto fu cruciale la rivendicazione del principio dell’autonomia sindacale. Ma un ruolo altrettanto importante lo ebbe il relativo declino del tenore di vita all’Est rispetto all’Ovest. L’Ungheria del «comunismo Goulash», e con essa tutti i paesi dell’Est che avevano provato a conciliare comunismo e consumo di massa, non furono all’altezza della domanda e raramente riuscirono a raggiungere i livelli di efficienza dell’Ovest. «Loro fanno finta di pagarci, noi facciamo finta di lavorare», si diceva all’epoca.

Verso la fine degli anni Ottanta il presidente sovietico Michail Gorbačëv fece un ultimo tentativo di salvare l’Urss. Il suo programma di «perestrojka», ossia «ricostruzione», costituiva per certi aspetti un ritorno alla Nep; mentre la politica della «glasnost» o «trasparenza» rievocava la libertà di confronto politico della metà degli anni Venti. Ma il sistema non poteva essere salvato e l’Urss non poteva diventare una «società aperta», semplicemente non c’erano i presupposti minimi perché ciò accadesse. Dal punto di vista economico la corsa agli armamenti con gli Stati Uniti rendeva difficile soddisfare la domanda dei consumatori, e alla fine il paese fece bancarotta. Nel 1989 l’Ungheria permise a un gran numero di tedeschi dell’Est di passare il confine ed emigrare in Austria, e nel novembre di quello stesso anno il muro di Berlino crollò. Con la fine dell’Urss, nel 1991, il marxismo smise di essere un ideale di libertà che aveva attratto milioni di persone. Da allora non poté piú esserci un comunismo dal volto umano. In Russia il partito venne messo fuorilegge dal nuovo presidente Boris El′cin nel mese di novembre (anche se in seguito sarebbe stato rifondato). Il sogno di Marx, che si era trasformato in un incubo nelle mani di Lenin, era ormai finito. Eppure ancora oggi, nella Russia di Putin, Stalin continua a essere

sorprendentemente popolare e rappresenta un ideale di uomo forte e di genio militare che fa ombra sulla storia dei Gulag.

All'inizio del XXI secolo la maggior parte dei principali partiti europei di sinistra – il Partito laburista in Inghilterra, l'Spd in Germania, il Partito socialista in Francia – hanno ormai abbandonato qualsivoglia pretesa di trasformazione radicale del capitalismo, proponendo piuttosto un'alternativa umana alle forme selvagge di liberalismo. Una proposta molto diversa da quell'«Eurocomunismo» che, tempo addietro, era stato presentato come alternativa riformista allo stalinismo. In ogni caso si assisté a una riconfigurazione degli steccati politici tradizionali. Già all'inizio degli anni Settanta in diversi paesi il marxismo si era fuso con i movimenti ecologisti, in special modo in Germania Ovest, paese in cui i Verdi godono da sempre di un notevole successo elettorale. Il lato distruttivo del vertiginoso processo di industrializzazione dell'Unione Sovietica e della Cina divenne sempre piú evidente. Ormai era chiaro che il capitalismo e il marxismo si basavano sullo stesso modello sfrenato basato sul consumo, sul commercio e sull'industrializzazione. Nel frattempo la globalizzazione e le nuove tecnologie stavano modificando le strutture economiche tradizionali. Negli anni Ottanta gli intellettuali annunciarono la «fine della classe operaia» e con essa la perdita di legittimità dell'analisi marxista classica[62]. Fu cosí che dalle ceneri del «socialismo reale» sorse, tra le altre cose, la fenice dell'ecologia politica. Notoriamente associato alla figura di André Gorz, tale movimento mira a denunciare il capitalismo – inteso come sistema ossessionato dalla «crescita» e dominato dalla crisi –, l'ideologia della diseguaglianza e gli ideali di consumo incentrati sull'opulenza[63]. L'automazione totale costituirebbe secondo alcuni una ricetta per giungere a una situazione di disoccupazione generalizzata che dischiuderebbe un potenziale «paradiso»: la definitiva «liberazione dal lavoro»[64]. Un quadro in cui le riflessioni sul tempo libero del Marx maturo sono piú attuali che mai.

1. Citato in D. Caute, *The Fellow-Travellers. A Postscript to the Enlightenment*, Weidenfeld & Nicolson, London 1973, p. 156.
2. *Ibid.*, p. 10.
3. Parvilahti, *Beria's Gardens. Ten Years' Captivity in Russia and Siberia* cit., p. 65.
4. Citato in Caute, *The Fellow-Travellers. A Postscript to the Enlightenment* cit., p. 204.
5. Si veda G. Lukács, *Record of a Life. An Autobiographical Sketch*, Verso, New York 1983. E inoltre: G. Lichtheim, *George Lukács*, Oxford University Press, Oxford 1970; A. Arato, P. Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, Pluto Press, London 1979; A. Kadarkay, *Georg Lukács. Life, Thought, and Politics*, Blackwell, Cambridge 1991.
6. Kadarkay, *Georg Lukács. Life, Thought, and Politics* cit., pp. 195, 200, 214.
7. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1991.
8. Id., *Record of a Life. An Autobiographical Sketch* cit., p. 77.
9. Come afferma Kadarkay, *Georg Lukács. Life, Thought, and Politics* cit., p. 270.
10. G. Lukács, *Il ruolo della morale nella produzione comunista* (1919), in Id., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, Laterza, Bari 1972, p. 65.
11. Id., *Lenin. Unità e coerenza del suo pensiero* cit.
12. Una delle sue ultime opere, *Solzhenitsyn* (Merlin Press, London 1970), rimproverava allo scrittore russo di non aver affrontato i «grandi temi della politica» all'interno del suo romanzo *Una giornata di Ivan Denisovič* (1962), e prometteva una «rinascita del marxismo» (p. 15).
13. Serge, *Memorie di un rivoluzionario* cit., p. 166.
14. G. Lukács, *L'uomo e la democrazia*, Lucarini, Roma 1987, p. 141; Kadarkay, *Georg Lukács. Life, Thought, and Politics* cit., pp. 461-63.
15. G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1975; *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1980; *Ontologia dell'essere sociale*, 4 voll., PGreco, Milano 2012.
16. Su Gramsci si veda J. M. Cammett, *Gramsci e le origini del comunismo italiano*, Mursia, Milano 2007; C. Boggs, *Gramsci's Marxism*, Pluto Press, London 1976; M. Clark, *Antonio Gramsci and the Revolution That Failed*, Yale University Press, New Haven - London 1977; A. Davidson, *Antonio Gramsci. Towards an Intellectual Biography*, Merlin Press, London 1977; R. Simon, *Gramsci's Political Thought. An Introduction*, Lawrence & Wishart, London 1982; P. Ransome, *Antonio Gramsci. A New Introduction*, Harvester Wheatsheaf, New York 1992; A. A. Santucci, *Antonio Gramsci: 1891-1937*, Sellerio, Palermo 2017.
17. Serge, *Memorie di un rivoluzionario* cit., p. 165.
18. Fiori, *Vita di Antonio Gramsci* cit., p. 125; A. Gramsci, *Tre principii, tre ordini*, in «La città futura», 11 febbraio 1917, in Id., *La città futura* cit., p. 11.

19. A. Gramsci, *Quaderno 13 (XXX), 1932-1934, Noterelle sulla politica di Machiavelli*, in Id., *Quaderni del carcere*, vol. III, *Quaderni 12-29*, Einaudi, Torino 1977, p. 1558.

20. Id., § (81). *Egemonia (società civile) e divisione dei poteri, Quaderno 6 (VIII)*, in Id., *Quaderni del carcere*, vol. II, *Quaderni 6-11*, Einaudi, Torino 1977, pp. 751-52.

21. Si pensi per esempio al concetto althusseriano di «apparato ideologico di Stato»: L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato* (1970), in Id., *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1976.

22. G. Della Volpe, *Rousseau e Marx* (1961), in Id., *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialista*, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 9.

23. Si veda piú in generale J. Fraser, *Il pensiero di Galvano Della Volpe*, Liguori, Napoli 1979.

24. K. Korsch, *Marxismo e filosofia* (1923), PGreco, Milano 2012, pp. 28, 58; *Karl Marx* (1938), Laterza, Roma-Bari 1977.

25. D. Kellner (a cura di), *Karl Korsch. Revolutionary Theory*, University of Texas Press, Austin 1977, p. 15.

26. A. Breton, *Primo Manifesto del Surrealismo* (1924), in Id., *Manifesti del Surrealismo*, Einaudi, Torino 2003, p. 12; A. Breton, D. Rivera, L. Trockij, *Per un'arte rivoluzionaria indipendente* (1938), in M. Nadeau (a cura di), *Storia e antologia del surrealismo, Mondadori*, Milano 1972, p. 415.

27. A. Bebel, *La donna e il socialismo: la donna nel passato, nel presente e nell'avvenire* (1879), Savelli, Roma 1977. Su questo punto si veda A. Lopes, G. Roth, *Men's Feminism. August Bebel and the German Socialist Movement*, Humanity Books, Amherst 2000.

28. Si veda L. Braun, *Selected Writings on Feminism and Socialism*, a cura di A. G. Meyer, Indiana University Press, Bloomington 1987; C. Zetkin, *La questione femminile e la lotta al riformismo*, Mazzotta, Milano 1977.

29. Sulla Scuola di Francoforte si veda in generale: M. Jay, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, Einaudi, Torino 1979; T. Schroyer, *The Critique of Domination. The Origins and Development of Critical Theory*, George Braziller, New York 1973; A. Wellmer, *Critical Theory of Society*, Seabury Press, New York 1974; S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*, The Free Press, New York 1977; P. Connerton, *The Tragedy of Enlightenment. An Essay on the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge 1980; D. Held, *Introduction to Critical Theory, Horkheimer to Habermas*, Hutchinson, London 1980; G. Friedman, *The Political Philosophy of the Frankfurt School*, Cornell University Press, Ithaca - London 1981; T. Bottomore, *The Frankfurt School*, Tavistock, London 1984; S. Jeffries, *Grand Hotel Abyss. The Lives of the Frankfurt School*, Verso, London - New York 2016.

30. Si veda M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica* (1937), in Id., *Filosofia e teoria critica*, Einaudi, Torino 2003.

31. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute* cit., p. XIII. Si veda anche F. Jameson, *Late Marxism. Adorno, or, The Persistence of the Dialectic*, Verso, London - New York 1990.

32. W. Benjamin, *Sul concetto di storia* (1940), in Id., *Opere complete*, vol. VII, *Scritti 1938-1940*, Einaudi, Torino 2006, p. 489.

33. T. W. Adorno, *Dialettica negativa* (1966), Einaudi, Torino 2004.

34. W. Benjamin, *Diario moscovita* (1927), in Id., *Opere complete*, vol. II, *Scritti 1923-1927*, Einaudi, Torino 2001, pp. 565-66.

35. T. W. Adorno *et al.*, *La personalità autoritaria* (1950), Edizioni di Comunità, Milano 1997.

36. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010, pp. 126 sgg.

37. *Ibid.*, p. 11.

38. *Ibid.*, pp. 126 ss. Si veda anche T. W. Adorno, *L'industria culturale* (1963), in AA.VV., *La scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Einaudi, Torino 2005.

39. Jay, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950* cit., pp. 84-85.

40. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., pp. 321-22.

41. Si veda su questo punto J. Baudrillard, *Lo specchio della produzione*, Multhipla, Milano 1979.

42. T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Towards a New Manifesto* (1956), Verso, London - New York 2011, pp. 10, 14, 21, 23-24.

43. T. W. Adorno, *Tempo libero* (1969), in Id., *Parole chiave. Modelli critici*, SugarCo, Milano 1974.

44. H. Marcuse, *La liberazione dalla società opulenta* (1967), in D. Cooper (a cura di), *Dialettica della liberazione*, Einaudi, Torino 1969. Su Marcuse si veda piú in generale: R. W. Marks, *The Meaning of Marcuse*, Ballantine Books, New York 1970; A. C. MacIntyre, *Marcuse*, Fontana/Collins, London 1970; S. Lipshires, *Herbert Marcuse. From Marx to Freud and Beyond*, Schenkman Publishing Co., Cambridge 1974; M. Schoolman, *The Imaginary Witness. The Critical Theory of Herbert Marcuse*, Free Press, New York 1980; V. Geoghegan, *Reason and Eros. The Social Theory of Herbert Marcuse*, Pluto Press, London 1981; D. Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles 1984.

45. Su questo aspetto si veda anche W. Reich, *Che cos'è la coscienza di classe* (1934), in Id., *Scritti*, vol. I, Andromeda, Roma 2014. Reich fu il primo a elaborare una teoria compiuta che combinava il marxismo con le teorie dell'emancipazione sessuale. Nel libro *La funzione dell'orgasmo* (1927) sostenne che la repressione delle pulsioni sessuali impediva al proletariato di conseguire una coscienza politica. Per queste sue idee ricevette delle minacce di morte da militanti comunisti. Cfr. *La funzione dell'orgasmo: dalla cura delle nevrosi alla rivoluzione sessuale e politica*, il Saggiatore, Milano 2016.

46. H. Marcuse, *Per la critica dell'edonismo* (1939), in Id., *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969.

47. Id., *Controrivoluzione e rivolta* (1972), Mondadori, Milano 1973, pp. 11-12.

48. Id., *Ragione e rivoluzione* cit.

49. Id., *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1980.

50. Id., *Soviet Marxism. Le sorti del marxismo in Urss*, Guanda, Parma 1968, pp. 18, 65-66, 71, 79, 118, 97.

51. Id., *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1967, pp. 23, 263, 201, 56.

52. Id., *Cultura e società* cit., p. XXII. Aggiunse però che «la libertà è pensabile solo come realizzazione di ciò che oggi viene ancora chiamato utopia», *ibid.*, p. XXV.

53. Id., *Saggio sulla liberazione*, Einaudi, Torino 1969, pp. 10-12, 15, 33.

54. Si veda in particolare J. Habermas, *L'università nella democrazia* (1968), De Donato, Bari 1968; *Toward a Rational Society. Student Process, Science and Politics*, Heinemann, Portsmouth 1971; *Conoscenza e interesse* (1968), Laterza, Roma-Bari 1990; *Prassi politica e teoria critica della società* (1963), il Mulino, Bologna 1973; *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo* (1973), Laterza, Roma-Bari 1982.

55. P. Anderson, *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 71. Secondo Anderson la «vena esoterica del marxismo occidentale» (*ibid.*) ne rappresenta un ovvio punto debole.

56. J.-P. Sartre, *Questioni di metodo* (1957), in Id., *Critica della ragione dialettica*, vol. I, *Teoria degli insiemi pratici* (1960), il Saggiatore, Milano 1990, p. 12. Sull'impegno politico di Sartre si veda P. M. W. Thody, *Jean-Paul Sartre. A Literary and Political Study*, Hamish Hamilton, London 1960, pp. 173-237; W. Desan, *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, Doubleday, New York 1966. Secondo Lukács «nonostante la sua prossimità al marxismo, su alcune cruciali questioni [...] Sartre rimane un esistenzialista»: citato in Kadarkay, *Georg Lukács. Life, Thought, and Politics* cit., p. 447. Sul marxismo francese si veda piú in generale: D. Caute, *Communism and the French Intellectuals, 1914-1960*, Andre Deutsch, London 1964; G. Lichtheim, *Marxism in Modern France*, Columbia University Press, New York 1966; M. Poster, *Existential Marxism in Post-War France. From Sartre to Althusser*, Princeton University Press, Princeton 1975; M. Kelly, *Modern French Marxism*, Basil Blackwell, Oxford 1982; T. Judt, *Marxism and the French Left. Studies in Labour and Politics in France, 1830-1981*, Clarendon Press, Oxford 1986.

57. Si veda H. Lefebvre, *Il marxismo e la città* (1972), Mazzotta, Milano 1973.

58. Si veda su questo punto R. Wolin, *The Wind from the East. French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960s*, Princeton University Press, Princeton 2010.

59. Cfr. K. E. Klare, *The Critique of Everyday Life, the New Left, and Unrecognizable Marxism*, in D. Howard, K. E. Klare (a cura di), *The Unknown Dimension. European Marxism since Lenin*, Basic Books, New York 1972, pp. 14, 20.

60. Sui legami che si istituirono all'inizio fra tali movimenti si veda E. Matynia (a cura di), *An Uncanny Era. Conversations between Václav Havel and Adam Michnik*, Yale University Press, New Haven 2014. Charta 77 insisteva sulla «sovranità del sentimento morale», che contrapponeva al «fallimento dell'uso della tecnologia per creare una moralità»: E. Kohák (a cura di), *Jan Patočka. Philosophy and Selected Writings*, University of Chicago Press, Chicago 1989, pp. 340-41.

61. A. Michnik, *In Search of Lost Meaning. The New Eastern Europe*, University of California Press, Berkeley 2011, p. 30.

62. Si veda A. Gorz, *Addio al proletariato*, Edizioni Lavoro, Roma 1982.

63. Cfr. Id., *Ecologia e politica*, Cappelli, Bologna 1978; *La strada del paradiso*, Edizioni Lavoro, Roma 1994; *Ecologica*, Jaca Book, Milano 2009.

64. Nel libro *La strada del paradiso* Gorz parlava di un «reddito di esistenza», anticipando cosí le odierne discussioni sul «reddito universale di base». Per una trattazione recente del tema si veda per esempio N. Srnicek, A. Williams, *Inventare il futuro: per un mondo senza lavoro*, Nero, Roma 2018; R. Bregman, *Utopia per realisti: come costruire davvero il mondo ideale*, Feltrinelli, Milano 2017.

Capitolo sesto
Altri marxismi

Come abbiamo visto le ricerche di Marx sulle società non occidentali, meno sviluppate o «primitive», non andarono molto lontano. Fino alla fine degli anni settanta del XIX secolo il suo disprezzo per i contadini gli impedí di immaginarli al centro di futuri movimenti rivoluzionari. All'inizio del XX secolo, tuttavia, tali questioni divennero sempre piú cruciali per il marxismo. Dopo la Seconda guerra mondiale gran parte del pianeta si trovava ancora sotto il giogo di questo o quel paese imperialista. Il conflitto aveva però portato alla bancarotta la maggior parte degli imperi europei – inglese, francese, olandese – e aveva alimentato nei territori coloniali delle spinte verso l'indipendenza. All'inizio degli anni Venti la colossale ingiustizia dell'imperialismo venne completamente allo scoperto e dalla critica del colonialismo nacque un marxismo terzomondista – si pensi agli scritti dell'indiano M. N. Roy e di altri autori –, al cui centro c'erano questioni come la collusione tra borghesie locali e colonizzatori, nonché tra lavoratori occidentali e imperialismo, e l'assenza di un proletariato indigeno.

Negli anni Cinquanta e Sessanta, dunque, mentre vacillava in Europa, il marxismo fece un balzo in avanti in Asia e in Africa, partendo dalla Cina. Molti dei movimenti nati in queste aree del pianeta si ispiravano in prima istanza al marxismo-leninismo, e furono in genere gli studenti, i sindacalisti, gli intellettuali e i leader contadini ad aprire le danze. Nella maggior parte dei casi si cercò di fondere marxismo e nazionalismo per mobilitare grandi masse di persone contro gli occupanti. Il trionfo dell'Urss contro Hitler, la resistenza al neoimperialismo americano durante la Guerra Fredda, lo status di potenza nucleare e il ruolo di primo piano nella conquista dello spazio conferivano grande prestigio all'ideologia sovietica. L'Urss incarnava tutto ciò che l'avido capitalismo consumista non aveva e

non poteva avere: lo spirito di sacrificio, la giustizia e la tolleranza razziale. Dopo il 1945 i marxisti cominciarono a interessarsi al Terzo Mondo e ciò contribuí a spostare il dibattito sul potenziale ruolo dell'eredità di Marx nelle questioni razziali e nelle rivolte non proletarie, perlopiú contadine. Centrale fu in tale nuova fase la questione della complicità dei lavoratori europei e nordamericani nello sfruttamento imperialista, complicità che Marx aveva messo in luce nelle sue riflessioni sulla posizione della classe operaia inglese rispetto all'indipendenza irlandese.

Ormai gran parte dell'opera marxiana appariva ridondante o puramente accessoria: il mondo era cambiato e non ci sarebbe mai stata una rivoluzione nei paesi capitalisti sviluppati. Sarebbero stati invece i contadini, guidati dagli intellettuali, a farla altrove. Per centinaia di milioni di persone Marx divenne cosí il pensatore della liberazione dal colonialismo. Negli anni Sessanta gli economisti marxisti dei paesi sviluppati cominciarono a interessarsi alle teorie del neoimperialismo e al problema del sottosviluppo. A partire dagli anni Cinquanta ci furono svariate rivolte anticoloniali in paesi perlopiú agricoli, caratterizzati dalla presenza di una piccola borghesia urbana e da uno sfruttamento intensivo di materie prime da parte di proprietari terrieri locali e investitori stranieri e occupanti. Molte di queste lotte avevano una connotazione nazionalista, anche se spesso i confini coloniali erano stati tracciati artificialmente per delimitare la sovranità imperiale e non erano legati a suddivisioni tribali o etniche. Dopo il 1945 emersero all'incirca novanta nuovi paesi. Ma nonostante l'indipendenza molti di questi si ritrovarono alla mercé di agenzie che proponevano prestiti per lo «sviluppo» a buon mercato – spesso fagocitati dalla corruzione e dall'appropriazione indebita – e sotto il giogo di un mercato internazionale che offriva beni a un prezzo piú conveniente di quelli prodotti localmente, accaparrandosi in cambio materie prime. Ciò produsse il cosiddetto sottosviluppo, processo in cui la relativa indipendenza economica di ciascun paese viene ostacolata dall'indebitamento, dalla divisione internazionale del lavoro e da una corruzione endemica.

A partire dagli anni Cinquanta Paul Baran contribuí con il suo libro *The Political Economy of Growth* (1957)[1] a diffondere il concetto di sottosviluppo insieme alle opere di Paul Sweezy, Samir Amin, André Gunder Frank, Immanuel Wallerstein e altri studiosi, che analizzarono le

cause della dipendenza degli ex territori coloniali o imperiali, tra cui in particolar modo l'indebitamento e la monocultura forzata [2]. In quegli anni la globalizzazione, come la chiamiamo oggi, mantenne deliberatamente le periferie del mondo in una situazione di sottosviluppo e dipendenza dai paesi capitalisti. Dal punto di vista economico era una configurazione molto piú vantaggiosa del vecchio imperialismo, in quanto i costi politici dell'estrazione di materie prime erano ormai a carico di stati formalmente indipendenti. Piú le multinazionali si espandevano e si arricchivano, meno le periferie riuscivano a sfidarne la supremazia. Le grandi società, che difatti erano una replica di quelle dell'epoca imperialista, divennero talmente forti da usurpare le prerogative sovrane degli stati, dispensandosi dai controlli sui profitti, camuffando i fatturati e riducendosi le tasse. Con il lobbismo, la corruzione e lo strapotere economico finirono con il dettare le politiche di interi stati.

La Cina e Mao Zedong.

La rivoluzione cinese fu il piú grande evento di ispirazione marxista del secondo dopoguerra. Nel 1949 la Cina aveva subito piú di un secolo di invasioni straniere, umiliazioni, guerre civili e carestie. Durante le guerre dell'oppio (1839-1842, 1856-60) la Gran Bretagna aveva spinto questo paese a lanciarsi nella coltivazione dello stupefacente: un raccolto mortale ma altamente redditizio, che rese dipendenti milioni di persone e fece la fortuna dell'India britannica. In Cina le concessioni estere resero possibile un maggiore sfruttamento delle risorse. Le ribellioni della popolazione furono represse con grande brutalità. Il Partito comunista cinese fu fondato nel 1921 e a partire dalla metà degli anni Venti dovette scontrarsi con i nazionalisti, guidati all'inizio da Sun Yat-sen e poi da Chiang Kai-shek. La Terza Internazionale impose ai comunisti cinesi di allearsi con Chiang, nel 1927, il che portò al loro quasi totale annientamento. Poi, a partire dal 1931, venne l'invasione giapponese: l'occupazione fu lunga e brutale. Fino al 1949 la Cina continuò a essere alla mercé di signori della guerra corrotti e inaffidabili.

Mao Zedong (1893-1976) era stato bibliotecario e insegnante. Convertitosi al marxismo grazie alla lettura del *Manifesto*, nel 1920 fu

membro fondatore del Partito comunista cinese; la sua ascesa al potere risale agli anni tra il 1928 e il 1935[3]. Il giornalista americano Edgar Snow ha fornito una celebre descrizione del quarantatreenne Mao:

> una figura macilenta, un po’ alla Lincoln, di statura superiore alla media cinese, leggermente curvo, con una testa di capelli neri, tenuti molto lunghi. Aveva occhi grandi, inquisitori, il naso pronunciato e gli zigomi sporgenti. […] Mao mi è sembrato un uomo molto interessante e complesso. Ha la semplicità e la naturalezza dei contadini cinesi, uno spiccato senso umoristico e si compiace della risata paesana. […] Mao è tuttavia un uomo colto, profondo conoscitore dei classici cinesi, lettore onnivoro, ottimo oratore, scrittore di stile, ed è dotato di una memoria sorprendente e di una straordinaria facoltà di concentrazione. Trascurato nelle abitudini e nell’apparenza è però meticolosamente preciso sul lavoro: è un uomo di inesauribile energia e uno stratega politico e militare di genio[4].

Quando Snow lo incontrò, nel 1936, Mao viveva in una baracca di due stanze il cui unico lusso era una zanzariera. Di suo aveva solo delle coperte e qualche effetto personale, tra cui un paio di uniformi decorate con due barre rosse da soldato semplice. E difatti il suo non fu un partito dei privilegi avulso dalle masse.

Mao trionfò contro ogni previsione grazie al sostegno dei contadini, conquistati alla causa in decenni di dura lotta. Con un ritiro strategico di seimila miglia, poi chiamato «Lunga marcia» (1934-35), sfuggí agli eserciti di Chiang Kai-shek e riuscí progressivamente ad acquisire legittimità e territori nella lotta contro i giapponesi. Grazie a politiche in stile Robin Hood – redistribuzione della terra, abolizione o riduzione della tassazione, lotta all’usura – e a una rigida disciplina militare, Mao si guadagnò la fiducia dei contadini nelle aree via via conquistate dai comunisti. La vittoria del 1949 costrinse i nazionalisti a fuggire a Taiwan e implicò una repentina riconfigurazione degli equilibri di potere mondiali. Fino alla crisi sino-sovietica (1960) il paese piú popoloso in lotta contro il capitalismo e l’imperialismo era stato l’Unione Sovietica. In quegli anni oltre metà della popolazione mondiale era governata da regimi politici che si ispiravano a Marx. La Cina era però un paese perlopiú agricolo, con un proletariato di piccole dimensioni che si concentrava essenzialmente a Shanghai. Erano in gran parte i ricchi proprietari terrieri del paese a sfruttare diverse centinaia

di milioni di contadini poveri. Visti gli esiti del modello staliniano, Mao capí che bisognava adattare il marxismo-leninismo allo specifico contesto cinese, riflettendo sulla lotta di classe, sulla natura e i ritmi dell'industrializzazione e sul tipo di comunismo da mettere in pratica. In Cina doveva essere il partito ad assumere quel ruolo che un proletariato quasi inesistente non poteva assumere. Ciò significava in sostanza che bisognava conquistare le campagne. Già nel 1926 Mao proclamò che i contadini erano piú rivoluzionari del proletariato urbano. Da quel momento in poi il suo marxismo fu sempre piú distante da quello sovietico. Nel 1969 condannò il «social-imperialismo» dell'Urss, che definí una «dittatura borghese»[5]. Ma si oppose sempre, in maniera altrettanto decisa, alla «tigre di carta» statunitense.

La riforma agraria divenne per Mao una priorità assoluta. Negli anni Trenta circa il 2,5 per cento della popolazione possedeva pressappoco il 40 per cento della terra. Pur avendo stretto alleanze con i contadini ricchi durante la lotta per la vittoria, già dall'ottobre 1947 Mao avviò un processo di confisca delle terre. Nel 1951 il 40 per cento della terra era detenuto dal 60 per cento della popolazione; il partito mirava, come dichiarò l'anno precedente, a «rovesciare l'intera classe di proprietari fondiari»[6]. All'inizio ai contadini poveri furono concessi piccoli appezzamenti di terreno da coltivare come proprietà privata. Entro i primi anni Cinquanta i contadini ricchi possedevano ormai solo il 2 per cento della terra. Furono inoltre introdotte le cooperative, che restavano proprietarie dei macchinari, mentre la terra poteva essere detenuta privatamente. Emulando Stalin, Mao volle poi collettivizzare l'agricoltura. Entro il 1956 il 91 per cento delle famiglie contadine fu arruolato nelle cooperative e a partire dal 1958 tutte facevano ormai parte di fattorie collettive chiamate «comuni». Nel 1971 il 95 per cento delle terre coltivate era detenuto da 70 000 comuni; in ognuna di esse c'erano in media 15 000 persone, suddivise in brigate di produzione di circa 220 famiglie, a loro volta suddivise in squadre di circa 30 famiglie. A differenza di Stalin, Mao guardò sempre con favore ai contadini e dunque in Cina la collettivizzazione non fu cosí dura come lo era stata in Urss. In molte comuni il cibo veniva distribuito gratuitamente e la proprietà privata delle abitazioni era autorizzata. La piccola industria forniva alla popolazione la maggior parte degli altri beni necessari. Difficili erano però gli spostamenti e i trasferimenti tra una comune e l'altra. I raccolti erano in

gran parte venduti allo Stato a prezzi prestabiliti e perlopiú bassi, il che portò in alcuni casi allo scoppio di disordini nelle zone rurali. Comparve inoltre un ceto di quadri e con esso la corruzione. Nello stesso tempo fu imposto un rigido egualitarismo, che pure non costituiva la linea ufficiale del partito: per esempio gli ufficiali dell'esercito erano criticati per il fatto di andare a cavallo[7].

Cambiò rapidamente anche la vita nelle aree urbane, in cui il razionamento dei generi alimentari di prima necessità restò comune fino agli anni Settanta, mentre i restanti beni di consumo continuarono a scarseggiare. Il problema della penuria riguardava anche gli alloggi: era normale fare vita comune in abitazioni condivise. A partire dalla metà degli anni Cinquanta la registrazione delle famiglie limitò gli spostamenti, soprattutto dai villaggi verso le città. I residenti nelle aree urbane erano soggetti a un controllo costante e la rete di sorveglianza del regime s'ingrandí sempre piú. A ciascuno veniva attribuito un impiego nel quadro di un'«unità di lavoro» o *danwei* da cui dipendeva tutto il resto: alloggio, razioni di cibo, assistenza sanitaria e pensioni. Quella dello Stato era una presenza costante nella vita dei cinesi: esso promuoveva campagne politiche, approvava domande di matrimonio e divorzio, concedeva permessi di viaggio e molto altro ancora. Il posto di lavoro a cui si era assegnati era permanente: lo Stato dava a ciascuno la sua «ciotola di ferro» e una razione di riso – secondo la celebre espressione di Mao –, ma era difficile cambiare lavoro. Entro il 1956 la maggior parte delle industrie furono espropriate, ma gli ex proprietari poterono restare come dirigenti, spesso assistiti da tecnici sovietici. Furono reintrodotti i differenziali salariali a mo' di incentivo finanziario, anche se Mao volle sempre che non fossero troppo larghi. Nelle città la prostituzione, il traffico di droga e il crimine organizzato furono rapidamente repressi. A partire dal 1951 le università subirono delle campagne di riforma del pensiero, e nel mirino ci fu in particolar modo lo «stile di vita americano».

Nei primi anni si scatenò una forte repressione: furono all'incirca 710 000 le esecuzioni all'inizio degli anni Cinquanta, in gran parte di innocenti. In 2 milioni furono invece imprigionati (Mao suggerí che il tasso di esecuzione «corretto» era dello 0,01 per cento della popolazione, all'incirca 500 000 persone)[8]. La «campagna dei cento fiori», promossa da Mao nel 1957, incoraggiò per un po' di tempo il libero confronto sugli obiettivi del

regime. Ne scaturí un'ondata di proteste e agitazioni per ottenere un cambiamento e per il miglioramento dei salari. Scioperi, boicottaggi, petizioni e manifestazioni proliferarono ovunque. Le adesioni alle fattorie collettive crollarono. Poche settimane dopo Mao condannò le «erbe velenose» che crescevano tra i fiori: la «critica» del partito doveva essere solo positiva. I leader studenteschi e gli organizzatori degli scioperi furono giustiziati.

Il presidente del partito decise allora di lanciare un programma di industrializzazione di massa: il «grande balzo in avanti» (1958-61). A differenza del modello sovietico, basato sulla pianificazione centralizzata e sulla concentrazione dell'industria pesante – sostenuto dal capo dello Stato Liu Shaoqi –, Mao puntò su una pianificazione decentralizzata e sulla creazione di una rete nazionale di piccole unità produttive locali, le «fonderie da cortile», che dovevano trasformare milioni di tonnellate di metallo in acciaio pronto all'uso, con l'obiettivo, tra gli altri, di produrre un gran numero di attrezzi agricoli. «La cosa piú importante» era però «l'autosufficienza», il che voleva dire soprattutto farcela senza l'ausilio e le competenze dei sovietici[9]. Nel 1958 promise che entro quindici anni la produzione industriale cinese avrebbe superato quella della Gran Bretagna, stima che in seguito si ridusse addirittura a tre anni. E invece il programma fu un disastro. Vennero creati circa 600 000 piccoli altiforni, ma la produzione era scarsa e di cattiva qualità. Le coltivazioni e la produzione di cibo ne soffrirono, dato che circa 60 milioni di persone erano state dirottate sulla produzione di acciaio. Inoltre spesso venivano fusi oggetti utili e piú costosi da sostituire. Oltre al fatto che nessuno aveva preso in considerazione le quantità di carbone e ferro necessarie all'impresa. Mao ammise tardivamente di essere «un profano in tema di costruzione economica» e nel 1959 confessò di «non capire nulla di pianificazione industriale»[10]. La sovrastima dei raccolti portò inoltre a un eccessivo approvvigionamento di cereali, parte dei quali furono esportati o inviati come aiuti all'estero. Ne scaturí una carestia che fece fra i 20 e i 46 milioni di vittime, a seconda delle stime[11]. Tra il 1959 e il 1962 il reddito pro capite scese di oltre un terzo. A questo punto Mao pensava che ci sarebbero voluti cento anni per costruire il socialismo.

Verso la metà degli anni Sessanta, comunque, i prezzi tornarono a essere stabili e si diffusero ampiamente beni come biciclette, radio, orologi e

vestiti. Venne inoltre introdotto un welfare comunitario a cui poté accedere la maggior parte della popolazione. La qualità di vita migliorò sensibilmente, cosí come la condizione delle donne. Fu istituito il controllo delle nascite e si pose fine ai matrimoni combinati, al sistema delle doti e al concubinato. La sanità forniva un'assistenza rudimentale ma comunque molto piú efficace del passato. Molte malattie scomparvero e nelle zone rurali cominciarono a operare i «medici scalzi», contadini con una formazione medica e paramedica minima che garantivano un'assistenza sanitaria di base. La dipendenza da oppio fu praticamente debellata. I contadini senza terra, che costituivano i due terzi della popolazione rurale, smisero di vivere sotto il giogo di creditori, esattori delle tasse e ricchi proprietari terrieri. L'aspettativa media di vita passò dai quarant'anni del 1953 ai sessantaquattro del 1976. Forse quello cinese era un «comunismo da caserma», ma in questo modo milioni e milioni di persone beneficiarono di un tenore di vita molto superiore a quello dei loro avi. Psicologicamente parlando, poi, la Cina recuperò il senso dell'orgoglio e dell'identità nazionale, sbarazzandosi del complesso di inferiorità causato dall'invasione straniera. Nel 1964 l'esplosione della prima bomba nucleare cinese conferí al paese uno status di prestigio sul piano internazionale.

Nella Cina di Mao tutto ruotava attorno al Partito comunista, che nel 1965 contava piú o meno 18,7 milioni di membri su una popolazione complessiva di circa 706 milioni di persone. Il partito era suddiviso in ventisei ranghi e come in Unione Sovietica le differenze gerarchiche non implicavano salari piú alti ma una serie di privilegi, dagli alloggi ai trasporti, passando per la possibilità di accedere a negozi esclusivi fino al diritto di viaggiare e spostarsi. Non esistevano altre istanze di potere e ogni decisione di una certa importanza richiedeva l'approvazione del partito. Nel campo politico, però, restava il rischio di un ritorno di una qualche forma di mandarinato o predominio degli intellettuali. Dopo il 1957 si consolidò un atteggiamento di sospetto nei confronti delle élite istruite. Come racconta Edgar Snow, verso la fine degli anni Cinquanta Mao decise che periodicamente tutti i quadri superiori dovevano «"andare giú" alle scuole comunarde», scuole di campagna in cui venivano sottoposti a «una normale terapia politica» finalizzata a «proletarizzare il modo di pensare del partito»[12]. Secondo Mao la lotta di classe sarebbe continuata per tutto il periodo di transizione, mentre le contraddizioni tra la borghesia e le altre

classi avevano un carattere essenzialmente «non antagonista» e dunque non costituivano una minaccia per il nuovo ordine. A partire dal 1957, però, cominciò a puntare il dito sulle contraddizioni tra il nuovo stato e il popolo. La corruzione dei quadri di partito era ormai estremamente diffusa, soprattutto nelle aree rurali. I funzionari, scelti e promossi esclusivamente in base all'origine di classe e alla fedeltà ideologica, dimostrarono di non saper resistere alla tentazione, proprio come chiunque altro.

Mao era ormai convinto che la Cina rischiava di intraprendere un cammino «revisionista» in stile sovietico che avrebbe esacerbato il divario tra città e campagna e generato un nuovo ceto burocratico avulso dal popolo. Inoltre nel partito c'era in corso una lotta personalistica tra lui e il presidente Liu Shaoqi, che venne infine rimosso nel 1968. Mao reagí con la «Rivoluzione culturale cinese» (1966-69), che sottolineava il ruolo dell'egualitarismo nella società. La nuova politica del regime fu inaugurata da una massiccia epurazione dei membri del partito. Gli epurati erano inviati nelle campagne per svolgere lavori fisici e rieducarsi: a contatto con i contadini e la natura, la loro «filosofia libresca» sarebbe infine diventata reale, ossia «rossa». Come abbiamo visto, Marx aveva riflettuto proprio sulla necessità di ridurre, semplificare e purificare la struttura burocratica e sul bisogno di superare il crescente divario tra lavoro intellettuale e manuale. Ma di sicuro non avrebbe mai voluto vivere in un futuro come questo. Cosí come ci è stato difficile immaginarlo nella corsa all'oro del 1849 in California [cfr. *infra* parte I, cap. VI], risulta altrettanto improbabile vederlo ora alle prese con i maiali di un porcile.

L'entusiasmo scatenato da questa nuova campagna divenne incontrollabile e il paese cadde rapidamente in preda a un febbrile anti-intellettualismo. Agitando il famoso *Libretto rosso*, che conteneva gli insegnamenti di Mao (pubblicato per la prima volta nel 1964), giovani e zelanti Guardie Rosse attaccavano insegnanti, professori e leader del partito accusandoli di essere degli «imprenditori capitalisti». Mao raccontò che c'era stato un tempo in cui era «terrorizzato» dai professori «borghesi»: «quando avevamo a che fare con gente che aveva accumulato tanta sapienza, ci sentivamo delle nullità»[13]. Ma il momento della rivalsa era ormai giunto. Nel 1964 dichiarò: «attualmente il periodo di studio è troppo lungo e questo è un fatto estremamente dannoso». Degli studenti di

medicina disse invece che «una quantità maggiore di studio li rende solo stupidi»[14]. Nel mirino della Rivoluzione culturale entrarono altresí il vecchio sistema degli esami dell'epoca imperiale e la ripetizione a memoria dei classici. «Gli insegnanti dovrebbero fare lavoro manuale», scrisse nel 1958. Nel corso degli anni Sessanta ribadí senza sosta che c'era bisogno di meno teoria e di piú pratica. «I libri di Marx vanno letti, ma non troppi. Bastano poche decine di volumi», disse nel 1964; «Il leggere troppo vi farà diventare l'opposto di quello che vorreste essere: topi di biblioteca, dogmatici, revisionisti»[15]. Dunque bisognava imparare ma non troppo, perché altrimenti la conoscenza sarebbe diventata pericolosa: meglio «rosso» che colto. Competenza e burocrazia vennero messi sullo stesso piano e a essere promossi furono lo zelo politico e la purezza ideologica, che erano i tratti caratteristici dell'«essere rossi». Mao cercò di sedare il malcontento ma il regime costrinse centinaia di migliaia di persone a sfilare per le strade indossando cappelli da asino. I pestaggi divennero comuni, le vittime furono oltre un milione e le università vennero chiuse per dieci anni. Condannò tuttavia l'«eccessivo anarchismo» del Comitato del Popolo di Shanghai, che chiedeva l'abolizione dei «capi»: «in realtà ci saranno sempre dei "capi"», disse nel 1967, enfatizzando l'adorazione nei confronti del leader, che pure non doveva essere un'«obbedienza cieca», e riconoscendo «il lato positivo di Stalin»[16].

Difatti l'adorazione del capo fu portata alle estreme conseguenze. A partire dal 1965 Mao si serví di quella che lui stesso aveva chiamato l'«adorazione dell'individuo» per consolidare il suo controllo del partito, e in tal modo il culto cinese del leader finí col superare anche quello di Stalin[17]. Nel 1969 gli scontri al confine con le truppe sovietiche e la crisi sino-sovietica (cominciata nel 1960) riportarono il paese a una situazione di quasi normalità. I membri dell'ultrasinistra furono messi a tacere e il partito riacquistò la sua autorevolezza. Sbaglieremmo però a intendere la Rivoluzione culturale di Mao come un esperimento di «democrazia» andato storto. In teoria Mao sollecitava il partito a consultare le masse sulle questioni piú importanti. Ma in pratica fu sempre lo stesso partito a dirigere tutto, e la burocrazia continuò a essere un'élite di privilegiati, perlomeno ai suoi vertici. Nel 1970 quasi tutti quelli che in precedenza erano «andati giú» erano ormai stati reintegrati.

Il marxismo cinese fu dominato fino agli anni Ottanta da quello che è stato poi definito il «pensiero di Mao Zedong»[18]. In termini generali Mao accettava senza riserve il materialismo dialettico. I primi contributi al marxismo li dette nei suoi scritti sulla guerriglia, che in seguito sarebbero stati ampiamente imitati. Si pensi ad alcuni dei suoi piú celebri motti: «la rivoluzione non è un pranzo di gala» ma «un atto di violenza», e «il potere politico nasce dalla canna del fucile». Entrambi attribuiscono alla violenza armata un ruolo di primo piano nel nuovo regime. Secondo Mao inoltre la filosofia doveva radicarsi nella lotta di classe: come abbiamo visto ciò significava che gli studenti, e in particolar modo quelli di scienze umane e sociali, dovevano andare a lavorare in campagna.

Quello di Mao era uno stile diretto, conciso, a tratti elementare, che si ispirava ai classici della cultura cinese e del marxismo. I principî della sua filosofia sono condensati in due lezioni del 1937. *Sulla pratica* insisteva sulla centralità del lavoro nell'attività umana. *Sulla contraddizione* verteva invece sull'universalità della tensione tra gli opposti e sottolineava la necessità di alimentare i diversi tipi di contraddizione all'opera nei piú svariati ambiti, oltre a definire la dialettica, sulla scia di Lenin, come lo «studio delle contraddizioni nell'essenza stessa degli oggetti»[19]. Mao distingueva in particolare tra contraddizioni «non antagoniste» e «antagoniste», queste ultime di fondamentale importanza in qualsiasi sistema sociale. Nel testo *Sulla nuova democrazia* (1940) sostenne che la rivoluzione democratica borghese doveva precedere quella socialista, anche se la borghesia avrebbe comunque potuto contribuire alla transizione dall'una all'altra[20]. Ancora alla metà degli anni Cinquanta Mao attribuiva al proletariato un ruolo centrale nella lotta rivoluzionaria, ma pensava che in assenza di una grande classe operaia urbana doveva essere il partito a guidare il cambiamento. All'interno del partito la «democrazia» consisteva nel discutere collettivamente le decisioni da prendere, poi però doveva seguire un'obbedienza incondizionata alla linea stabilita. L'organismo chiave del partito era il Politburo del Comitato centrale, che almeno in teoria conservava un legame dialettico con le masse. Ed era sempre il partito a prendere le decisioni piú importanti nelle aziende.

Per molti l'approccio disinvolto di Mao alla dialettica era dovuto all'influenza della filosofia cinese. «La cosa veramente fondamentale è l'unità degli opposti», disse nel 1964, sottolineando che «non esiste una

cosa come la negazione della negazione». «Andare a letto e alzarsi è anche un'unità di opposti», disse nel 1958, e cosí funzionavano anche la produzione e il consumo, la semina e la mietitura, la nascita e la morte, la guerra e la pace e le stagioni dell'anno. Ogni processo aveva un carattere di finitezza e implicava il suo contrario[21]. Mao fu abbastanza flessibile con i classici del marxismo e non esitò a riconoscere che lo stesso Marx aveva commesso degli errori: per esempio aveva annunciato una rivoluzione europea che non si era mai verificata e all'inizio si era opposto alla Comune di Parigi. In ogni caso quella del partito doveva essere una disciplina «di ferro» e non «di ricotta»[22]. Per lui non si poteva rimettere in discussione il «centralismo democratico», senza il quale diventava «impossibile consolidare la dittatura del proletariato». Cosí facendo voleva altresí incoraggiare le masse a prendere di tanto in tanto la parola e spingere il partito a concentrarsi in maniera specifica sui contadini[23].

Mao pensava che per realizzare la rivoluzione bisognava insistere piú sulla trasformazione delle coscienze che su un cambiamento delle condizioni materiali. Probabilmente la Cina riuscí a evitare tanti spargimenti di sangue seguendo il principio secondo cui «esercitare la dittatura nei confronti delle classi reazionarie non significa che dobbiamo eliminare completamente tutti gli elementi reazionari, ma piuttosto che dobbiamo eliminare le classi cui appartengono. Dobbiamo ricorrere a metodi appropriati per riformarli e trasformarli in uomini nuovi»[24]. Negò che lo sviluppo industriale dovesse necessariamente dar vita a un proletariato rivoluzionario: bastavano la miseria e le sofferenze da esso provocate. E difatti attribuí – come Lenin – un ruolo di avanguardia al partito piú che al proletariato, partito che era definito dalla sua visione ideologica e non dalla sua oggettiva posizione di classe.

C'è chi ha sostenuto che il pensiero di Mao ritornava «al socialismo pre-marxista e all'idealismo»[25]. Eppure già nel 1926 egli aveva insistito sul ruolo rivoluzionario dei contadini poveri, per lui i piú sensibili alla leadership comunista. Mao dette in generale piú importanza ai fattori umani – in particolar modo alla volontà rivoluzionaria e allo zelo ideologico – e meno al determinismo economico. Secondo lui si poteva pure sbagliare e fallire ma grazie all'autocritica e alle riforme era possibile risalire la china. L'enorme popolazione del paese faceva sí che molti problemi potessero essere risolti piú grazie ai numeri che all'innovazione tecnologica. Ma data

l'assenza di una classe operaia forte la coscienza di classe finiva inevitabilmente con l'essere frutto piú di una visione personale che di un rapporto oggettivo coi mezzi di produzione. L'accento sulle riforme e sull'autocritica implicava che le stesse cinque «categorie nere» della società – i proprietari terrieri, i contadini ricchi, i controrivoluzionari, i delinquenti e la gente di destra – potessero correggere la loro visione risolvendo le loro contraddizioni interne per ricongiungersi infine alla linea del partito. Mao puntò inoltre a elaborare una visione specificamente cinese del marxismo e rifiutò l'idea che la Cina avesse bisogno dei «diritti naturali dell'uomo» o della «teoria dell'evoluzione», sostenendo in tal senso che dell'Occidente il suo paese poteva usare solo la tecnologia[26].

Mao intese la «democrazia» nel senso del «centralismo democratico» di Lenin, anche se i due concetti non si identificavano e anzi stavano in un rapporto di costante contrapposizione; lo stesso valeva per le «idee che vengono dalle masse». La democrazia implicava un costante esercizio della critica e dell'autocritica: il «metodo dialettico marxista», che consisteva nel «dividere l'uno in due», era un continuo alternarsi di successi e insuccessi, verità ed errore[27]. Mao insisté sempre sul fatto che nella sua qualità di segretario del partito restava vincolato alle decisioni prese a maggioranza dal Comitato permanente del Politburo, «altrimenti si ha la tirannia di un solo uomo»[28]. Ma non concesse mai la minima apertura in senso liberale: la «libertà di parola per le loro mire controrivoluzionarie» non era permessa; lo erano invece i metodi «dittatoriali e totalitari» anche se ciò significava essenzialmente adottare «la persuasione, non la repressione». Mao pensava inoltre che «le lotte ideologiche e politiche» non «cesseranno mai», neanche con il comunismo, anche se il conflitto di classe avrebbe potuto essere soppiantato da «conflitti tra tecniche avanzate e tecniche arretrate». In ogni caso sia il Partito comunista che la dittatura del proletariato «un giorno svaniranno»[29].

Per un certo periodo il maoismo si diffuse in altri paesi, tra cui il Portogallo, l'India, il Nepal e la Colombia, e alla fine degli anni Sessanta fu brevemente di moda in alcuni movimenti studenteschi occidentali. La Cina appoggiò svariati movimenti di guerriglia che in alcuni paesi si opponevano ai gruppi filosovietici, in particolare in Angola. Alla metà degli anni Settanta anche l'Albania di Enver Hoxha aderí per un breve periodo di tempo alla visione di Mao. La crisi sino-sovietica del 1960 spinse molti a

contrapporre allo stalinismo il maoismo inteso come concezione populista fondata sulle masse.

La Cina come la conosciamo oggi ha cominciato a emergere solo negli anni Ottanta. Nel decennio precedente il suo tasso di crescita era stato abbastanza modesto, attestandosi su una media annuale del 2,9 per cento tra il 1950 e il 1973. Alla metà degli anni Settanta si verificò una stagnazione dell'economia. Il paese continuava a confrontarsi con la carenza di alloggi, la penuria di taluni beni di consumo e la miseria endemica delle zone rurali. Nel 1978 salí al potere Deng Xiaoping, e i cambiamenti introdotti a partire da quel momento provocarono una crescita inarrestabile, tanto che agli inizi degli anni Duemila la Cina era ormai diventata una potenza economica, politica e militare. Deng aprí il mercato alla concorrenza e agli investimenti privati, avviando una rivoluzione borghese che fece prosperare la classe media e di cui beneficiarono molti dirigenti del partito. La collettivizzazione agricola fu abbandonata. La concentrazione della ricchezza aumentò vertiginosamente. Stagnavano, invece, i modesti salari dei due terzi dei lavoratori del paese. La persistenza del monopolio statale sulla proprietà terriera facilitava rispetto al capitalismo gli investimenti nella proprietà e la speculazione sulle terre. Difficile definire «marxista» una società di questo tipo. La posizione monopolistica del Partito comunista resta il principale retaggio del periodo maoista. Rari sono ancora oggi i segnali di apertura sul fronte delle libertà politiche e il dissenso continua a essere bandito.

Cuba: Castro e Guevara.

Passando all'America latina e al Sudamerica, il marxismo giocò un ruolo fondamentale a Cuba. Qui, nel 1959, Fidel Castro (1926-2016) rovesciò il regime di Batista, sostenuto dal governo degli Stati Uniti e dalla criminalità nordamericana[30]. Nel 1952 Batista aveva sospeso le elezioni e preso il potere con un colpo di stato; sette anni dopo aveva dato fondo al 90 per cento delle casse del paese[31]. All'epoca secondo Castro c'erano all'incirca 600 000 disoccupati su una popolazione di 7,1 milioni di persone. Il tasso di analfabetismo si attestava al 37,5 per cento e negli ultimi dieci anni il paese

aveva accumulato un deficit commerciale con gli Stati Uniti di circa un miliardo di dollari. Gli Stati Uniti detenevano il monopolio dei servizi telefonici, delle forniture di energia elettrica e di altri settori-chiave come l'industria mineraria. La coltivazione della canna da zucchero rappresentava l'80 per cento delle esportazioni. Per compiacere gli americani i neri erano banditi dai locali pubblici e dagli alberghi, tranne che per lavorare. Castro pensò che una minoranza perlopiú borghese avrebbe potuto avviare una resistenza armata a partire dalle campagne, innescando una rivoluzione. All'inizio erano solo in 82, poi gli uomini di Castro divennero 3000 e riuscirono a sconfiggere l'esercito di Batista, che contava all'incirca 37 000 soldati. Ciò fu possibile anche perché il terrore esercitato da Batista sulla classe media, e in particolare sugli studenti, aveva minato inesorabilmente il consenso nei confronti del regime. In pochissimo tempo Castro si impose sulla scena internazionale come un singolare Davide – allampanato, aria affaticata, barba e sigaro – che sfida il Golia americano.

Figlio di un agiato agricoltore spagnolo, all'inizio era stato un «comunista utopistico» piú che un vero e proprio marxista. Poi, come ha ricordato in seguito, venne la lettura del *Manifesto* di Marx: «mi impressionò molto […] mi insegnò che cos'era la società […] e la storia dello sviluppo della società umana»[32]. Divenne un «marxista-leninista convinto» intorno al 1950. La sua etica faceva riferimento al celebre nazionalista cubano e umanista cristiano José Martí, anche se per lui il primo ad affrontare il problema delle colonie era stato Lenin[33]. Nel 1958 promise libere elezioni e sostenne la riforma agraria con delle compensazioni per i proprietari espulsi, ma non la nazionalizzazione dell'industria. Nel maggio del 1959 proclamò: «la nostra rivoluzione non è né capitalista né comunista! […] il capitalismo sacrifica l'essere umano, mentre il comunismo, con le sue concezioni totalitarie, sacrifica i diritti umani»[34]. Dopo aver preso il potere, però, favorí la creazione di grandi fattorie statali, mentre le elezioni non furono mai indette. Almeno fino al marzo 1959 negò di essere comunista ma da quel momento in poi furono di fatto i marxisti a farsi strada all'interno del «Movimento del 26 luglio». La sua lotta contro gli Stati Uniti ottenne inoltre l'appoggio dell'Urss e all'inizio del 1960 i due paesi stipularono un accordo che permetteva l'importazione nell'isola di armi e petrolio sovietici. La rottura definitiva con gli Stati Uniti si produsse alla metà del 1960, quando le imprese

nordamericane vennero espropriate insieme a un gran numero di aziende cubane.

A questo punto non sembrava esserci piú scelta: o comunismo o sconfitta. Spinto dal marxista Ernesto «Che» Guevara, all'inizio del 1961 Castro aderí al comunismo e cominciò a fare riferimento ai classici del marxismo – piú tardi avrebbe condannato gli «sbagli sia politici che tattici» di Stalin, incluso «l'abuso della forza e della repressione»[35]. Nell'aprile del 1961 la Cia orchestrò un tentativo di rovesciamento del nuovo regime con la celebre invasione della Baia dei Porci, che però fallí. L'indomani Castro proclamò che quella cubana era «la Rivoluzione socialista e democratica dei poveri, fatta dai poveri, per i poveri»[36]. Poi seguí la crisi dei missili del 1962, l'Urss schierò dei missili atomici sul suolo cubano e fu sfiorata la guerra nucleare. In seguito Cuba si affidò interamente ai sovietici, ripagati principalmente con le esportazioni di zucchero. Ciò fece perdurare nel paese una monocoltura che rese molto difficile diversificare l'economia e far fronte al boicottaggio economico degli Stati Uniti. I sabotaggi degli americani furono continui e di ogni sorta, inclusa la guerra biologica all'agricoltura cubana; per non parlare degli oltre seicento tentativi di assassinare Castro, una volta addirittura facendogli pervenire dei sigari esplosivi. La penuria cronica fu esacerbata da un'insufficiente pianificazione e dalle difficoltà di trasporto dall'Urss e dall'Europa orientale, dove era diretto il 75 per cento delle esportazioni cubane. Le difficoltà economiche e la repressione spinsero un milione e mezzo di cubani a lasciare l'isola. Alcune centinaia di ufficiali di Batista furono giustiziati subito dopo la rivoluzione, ma tanti altri vennero invece integrati nel nuovo regime. Castro resistette in parte al culto del leader impedendo che le strade del paese fossero battezzate con i nomi dei leader della rivoluzione o che il suo ritratto venisse esposto negli uffici pubblici.

Nonostante le risorse limitate, Cuba riuscí a compiere passi da gigante nell'assistenza sanitaria, nell'istruzione e nella lotta alle discriminazioni di razza e di genere, superando da questo punto di vista molti paesi piú ricchi. Nel 2015 l'aspettativa di vita media ha raggiunto i 79,1 anni (contro i 78,74 degli Stati Uniti), un risultato davvero ragguardevole. Alla fine il partito ammise nei suoi ranghi anche i credenti e lo stesso Castro si avvicinò alla prospettiva rivoluzionaria della teologia della liberazione, diffusasi nell'America centrale e meridionale[37]. Durante il suo lungo regno da primo

ministro (1959-76) e poi da presidente (1976-2008) la sua personalità s’impose nettamente sul partito, di cui fu anche primo segretario. L’opposizione aveva invece ben poca voce in capitolo. Sostenne svariati movimenti anti-imperialisti in altri paesi e aree del pianeta tra cui la Bolivia, il Venezuela, il Congo, l’Etiopia, l’Angola e il Mozambico. Inviò inoltre aiuti medici ai paesi piú poveri: nel 2005 erano 30 000 i medici cubani all’estero – piú di ogni altro paese industrializzato – e nella sola isola ce n’erano 40 000.

In Europa l’entusiasmo per Castro e Cuba cominciò ad affievolirsi quando i sovietici soffocarono la Primavera di Praga, nel 1968. Cubana è stata, però, la piú celebre icona del marxismo della fine del XX secolo: quella del medico argentino Ernesto Guevara (1928-1967). Aria accattivante, barba e berretto, Guevara divenne piú popolare dello stesso Marx[38]. La rivoluzione aveva ormai un testimonial, noto a tutti semplicemente come «Che» – «amico» nello spagnolo argentino. Il marxismo si trasformò all’improvviso in una moda attraente e la parola «gioventú» diventò sinonimo di «ribellione». Ma prima di essere ridotto a mera icona e strumento di mercificazione, Guevara fu conosciuto per aver provato a mettere in pratica una nuova etica comunista del sacrificio di sé e della lotta all’imperialismo e allo sfruttamento. Come ha ricordato Castro, Guevara «era avvolto da un’aura e da una mistica fuori del comune»[39]; il fatto di essere morto giovane mentre tentava di esportare la rivoluzione in Bolivia fece sí che la sua immagine restasse genuina, senza macchia. Nel corso dei decenni successivi Cuba avrebbe raramente conosciuto delle fasi di prosperità. Durante il «periodo speciale» successivo alla fine degli aiuti sovietici, alla metà degli anni Novanta, rischiò addirittura di collassare. All’inizio del XXI secolo, però, delle riforme aprirono il paese all’iniziativa privata e il turismo contribuí a pareggiare i bilanci.

Marxismo africano.

All’indomani della Seconda guerra mondiale, l’Africa vide sorgere un po’ ovunque dei movimenti di resistenza e lotta al colonialismo. Molti di essi si ispiravano al marxismo e alcuni erano sponsorizzati direttamente

dall'Urss o dalla Cina. Tantissimi paesi conquistarono rapidamente l'indipendenza e nel solo 1960 sorsero ben diciassette nuovi stati.

Tra i piú noti sostenitori marxisti della decolonizzazione ci fu lo psichiatra Frantz Fanon (1925-1961), nativo della Martinica e impegnato nella lotta per l'indipendenza algerina (1954-62). La sua difesa degli effetti liberatori della violenza nel celebre libro *I dannati della terra* (1961) innescò un lungo dibattito sulla natura e le conseguenze di questa forza che nel corso del processo rivoluzionario «disintossica» e «sbarazza il colonizzato dal suo complesso di inferiorità», in particolare i contadini delle regioni meno sviluppate[40].

Nell'Africa subsahariana vari politici di spicco si ispirarono al marxismo. Il leader indipendentista Kwame Nkrumah (1909-1972) divenne il primo presidente del Ghana (ex Costa d'Oro) nel 1957. Nkrumah, approdato a Marx tramite il trotzkista caraibico C. L. R. James[41], sosteneva che la «peggiore forma di imperialismo» era il «neocolonialismo», ossia il riprodursi del dominio del capitale straniero, soprattutto statunitense, nelle ex colonie e altrove[42]. Nkrumah sostenne il panafricanismo, che mirava alla cooperazione su base federale e socialista tra ex colonie divenute indipendenti. Dal suo punto di vista, ben piú importante della lotta di classe era il superamento o addirittura il «totale abbattimento» delle divisioni tribali, anche se il punto di partenza di ogni lotta doveva restare l'anti-imperialismo[43]. Bisognava inoltre mirare alla costruzione dello stato sociale e alla promozione delle donne al governo. La dipendenza dalla monocultura del cacao doveva cedere il passo all'industrializzazione e alla pianificazione centralizzata. In Ghana Nkrumah fu sempre piú potente, e nel 1964 il suo Partito della convenzione del popolo divenne l'unico del paese; Nkrumah condannò i sistemi multipartitici, che secondo lui perpetuavano «l'innata lotta tra gli "abbienti" e i "non abbienti"»[44]. Due anni dopo fu destituito da un colpo di stato probabilmente appoggiato dagli Stati Uniti. Pur definendosi un nazionalista africano piú che un comunista, Nkrumah mise l'accento sull'egualitarismo e sul socialismo inteso come forma superiore di comunalismo[45].

Il primo scrittore a elaborare un vero e proprio socialismo africano fu Léopold Sédar Senghor (1906-2001), che guidò il processo d'indipendenza del Senegal nel 1960, diventandone poi presidente. In Francia, prima come studente e dopo come insegnante, contribuí a sviluppare il concetto di

«négritude», termine coniato dal poeta della Martinica Aimé Césaire per indicare i «valori culturali negro-africani» e dar sostanza a un orgoglio razziale basato sul sangue, e persino a un ideale di superiorità radicata in una forma di ardore emotivo. La «negritudine» doveva servire da concetto unificante per gli africani[46]. Tuttavia, pur appoggiando l'indipendenza del Senegal, Césaire sostenne un ideale federalista in cui avrebbe continuato a giocare un ruolo proprio la Francia, ex potenza coloniale.

All'inizio Senghor elaborò la sua versione di un socialismo specificamente africano ispirandosi allo scambio di lettere tra Marx e Vera Zasulič sulla comune contadina russa. Ma il suo impegno marxista assunse spesso toni critici. Senghor pensava che il marxismo-leninismo, insistendo su una presunta unica via al socialismo, era sfociato in un «imperialismo culturale». La dittatura del proletariato aveva prodotto «un mostro onnipotente e senz'anima» che contraddiceva «gli insegnamenti di Marx». Ne concludeva che gli africani «non credono piú alla visione marxiana del futuro». Altrettanto fallimentari erano poi state altre intuizioni di Marx, per esempio la sua visione dei contadini – spesso nei paesi in via di sviluppo erano stati proprio loro a fare la rivoluzione – e l'idea di un crollo inevitabile del capitalismo. Senghor rifiutò sia il materialismo ateo sia un'economia completamente pubblica, gestita dallo Stato, e optò invece per un modello che aprisse almeno in parte agli investimenti privati senza però passare interamente al libero mercato. Condannò l'Unione Sovietica, che secondo lui aveva imboccato un cammino sempre piú simile a quello della «crescita capitalistica degli Stati Uniti, al modo di vivere americano», ed evocò «una terza via, per un socialismo democratico […] che si ricolleghi all'antico filone etico dei socialisti francesi». Elogiò la teoria marxiana dell'alienazione, che come Fanon applicò ai colonizzati. Ma sostenne che il comunismo, e in particolare lo stalinismo, aveva prestato troppa poca attenzione al nazionalismo e all'«ansia di dignità umana e al bisogno di libertà»[47].

Sebbene il marxismo abbia influenzato in varia misura molti altri celebri leader africani, tra cui Nelson Mandela (1918-2013) in Sudafrica e Julius Nyerere (1922-1999) in Tanzania, oggi il suo peso nella politica africana è sostanzialmente diminuito[48].

Vietnam (Ho Chi Minh), Cambogia (Pol Pot) e Corea del Nord.

Dei regimi comunisti emersero in Asia orientale e nel Sud-est asiatico rispettivamente tra gli anni Cinquanta – in Vietnam e Corea – e gli anni Settanta – in Laos e Cambogia [49]. Il celebre leader vietnamita Ho Chi Minh, detto anche «Ho il piú illuminato» (1890-1969), nacque in una famiglia contadina dell'Indocina francese, in una regione corrispondente all'odierno Vietnam centrale. Già all'età di nove anni aiutava il padre nella resistenza antifrancese portando messaggi per suo conto. Per alcuni anni fu imbarcato sulle navi come tuttofare e si dice addirittura che avesse lavorato come pasticciere da Escoffier, a Londra (se cosí fosse Lenin alla fine avrebbe avuto ragione con la sua idea che anche i cuochi potevano diventare degli statisti) [50]. Alla Conferenza di pace di Parigi del 1919 si lanciò in un'appassionata difesa dell'indipendenza vietnamita che nel suo paese avrebbe potuto costargli la vita, visto che in Vietnam i socialisti erano a volte giustiziati senza neanche un processo. Membro fondatore del Partito comunista francese nel 1920, Ho enfatizzò il senso dell'identità nazionale e condannò il razzismo endemico dell'imperialismo. Nel corso degli anni Venti e Trenta prese il nome di Nguyen Ai Quoc («Nguyen il Patriota») e lavorò per conto del Comintern in Francia, Cina, Thailandia e poi in Vietnam, dove tornò nel 1941 per guidare la resistenza contro il Giappone. Dopo la sconfitta della Francia a Dien Bien Phu, nel 1954, governò la parte settentrionale del Vietnam, ormai diviso in due, e ne restò leader per buona parte della «guerra americana» – cosí i vietnamiti chiamavano la guerra del Vietnam. La personalità di Ho Chi Minh evocava l'immagine di una sorta di «zio» severo e benevolo, di un uomo gentile e arguto, ma anche del «rivoluzionario intransigente e incorruttibile, nello stile di Saint-Just», come disse Paul Mus, un suo amico francese [51].

Ho divenne marxista leggendo Lenin, che cercò di incontrare a Mosca nel 1923. Lenin fu per lui «un grande patriota che aveva liberato i suoi compatrioti», «la personificazione della fratellanza universale» e «il primo uomo a denunciare apertamente tutti i pregiudizi esistenti contro i popoli coloniali». Le sue analisi del colonialismo, ricordò, «destarono in me grande commozione, un grande entusiasmo, una grande fede, e mi aiutarono a vedere chiaramente i problemi. Cosí grande era la mia gioia, che ne piansi» [52]. Per Ho Chi Minh bisognava inoltre «rielaborare il marxismo […]

dandogli nuova linfa con l’etnologia orientale» e «fomentare il nazionalismo»[53]. Denunciò senza sosta non solo il trattamento riservato dalla Francia all’Indocina ma anche le sua crudeltà nelle altre colonie. La Francia, lamentò una volta, «è uno strano paese. È un focolaio di splendide idee, ma quando si mette in viaggio non le esporta con sé»[54].

Il programma originario del Partito comunista indocinese (1930) prevedeva la redistribuzione delle piantagioni ai contadini poveri. Ho però sostenne che per ottenere l’indipendenza era altresí necessario dar vita a un’ampia coalizione. Inoltre elogiò la Dichiarazione d’indipendenza americana e il suo linguaggio dei diritti. E nutrí una decisa ammirazione per Abraham Lincoln, che aveva emancipato gli schiavi. A partire dal 1944 l’indipendenza del Vietnam divenne prioritaria sul comunismo. Nel 1945 auspicò che gli Stati Uniti si opponessero a un ritorno dei francesi in Indocina dopo la sconfitta del Giappone, un’idea che fu sostenuta da Roosevelt ma che poi Truman abbandonò. Ben presto gli Stati Uniti avrebbero finanziato la guerra contro il Viet Minh, la «Lega per l’indipendenza del Vietnam», fondata nel 1941, che si era infiltrato a sud con l’obiettivo di riunificare il paese.

Una volta al potere, in un Vietnam del Nord infine indipendente, Ho non rimise mai in discussione il leninismo o il centralismo democratico. Come già accaduto altrove, un lungo processo di collettivizzazione della terra, sollecitato dalla Cina (1953-1961), causò tantissime vittime. E anche in questo caso ne scaturí una carestia. Tutte le aziende vennero collettivizzate tra il 1958 e il 1960. Altrettanto problematica fu la politica dell’industria pesante, «essenziale per la costruzione del socialismo». In politica estera il Vietnam si appoggiò sia alla Cina sia all’Unione Sovietica e fu fortemente dipendente dagli aiuti di quest’ultima: non a caso nel 1956 Ho elogiò la repressione dell’insurrezione ungherese – Stalin, comunque, lo aveva definito un «troglodita comunista»[55]. Nel 1950-51, però, rifiutò di eliminare i subordinati che avevano un’origine di classe «non conforme», contravvenendo alle pressioni fatte in tal senso dai cinesi. Intorno alla metà degli anni Cinquanta il Vietnam accentuò la sua piega stalinista, cominciando a esercitare un controllo sostanziale sulle vite dei vietnamiti, mentre all’interno del partito si fece progressivamente strada un’elite privilegiata. Nel 1956 i giornalisti e gli scrittori che rivendicarono una maggiore libertà di parola furono messi a tacere[56]. Nonostante tutto, durante

le ultime fasi della «guerra americana» Ho Chi Minh, questo vecchietto dal sorriso benevolo ma enigmatico, che portava ancora un paio di sandali ricavati da un pneumatico, divenne uno dei simboli internazionali della resistenza all'imperialismo. La semplicità, la tenacia, l'equità e la fratellanza vennero contrapposte alla sfacciata tecnocrazia razzista della superpotenza americana. Nella Guerra Fredda morale di quegli anni, Golia poté apparire molto piú debole di Davide.

La guerra del Vietnam sortí i suoi effetti anche nei paesi limitrofi. La conquista della Cambogia nell'aprile 1975 da parte delle truppe dei Khmer Rossi di Pol Pot (pseudonimo di Saloth Sar, 1925-1998) portò alla peggiore catastrofe nazionale mai prodotta da una rivoluzione comunista[57]. In soli quattro anni, prima che il regime fosse sopraffatto dal Vietnam (1979), ben un terzo della popolazione, circa 2 milioni di persone, fu ucciso o morí a causa della carestia e dell'inedia. Un «autogenocidio» in gran parte dovuto al fatto che gli abitanti delle zone urbane vennero bollati dal regime come un «nuovo popolo» corrotto: ciò causò lo svuotamento forzato e repentino di intere città già devastate dalla guerra. La storia del comunismo cambogiano è una dimostrazione estrema di quanto forte potesse diventare l'odio fomentato dalla lotta di classe, un odio che in questo caso sfociò nell'eccidio di massa.

Di tutti i regimi marxisti-leninisti quello dei Khmer Rossi fu in teoria il piú favorevole ai contadini. Anche se venivano esaltate la virtú, l'innocenza e l'ignoranza dei meno istruiti, quella cambogiana fu la piú crudele delle tirannie comuniste. Il denaro venne abolito, le biblioteche e gli ospedali furono svuotati. Restavano le virtú e la purezza della vita di campagna, per il resto il regime scoraggiava o addirittura puniva con la morte qualsiasi forma di ostentazione, dall'uso di accessori vistosi, abiti o occhiali colorati fino alle manifestazioni d'affetto, ma anche chi parlava lingue straniere o si comportava in maniera individualista. Pol Pot impose in ogni ambito della vita del paese un collettivismo estremo e un totale assoggettamento al partito, un'oscura organizzazione chiamata «Angkar». L'immensa paranoia del regime prese di mira la gente istruita e i membri del precedente governo, che era stato sostenuto dagli americani, ma anche le «spie» sovietiche, americane e vietnamite e le minoranze etniche[58]. In tantissimi furono giustiziati o perirono nei programmi di lavoro forzato promossi dal

tiranno. Questi una volta affermò che tutto ciò costituiva il «super grande balzo in avanti» della Cambogia, in una logica di imitazione della Cina. Il dittatore si vantò inoltre che «rispetto ad altri paesi in termini di metodo stiamo procedendo in maniera estremamente spedita»[59]. E un'altra volta esaltò il fatto che il tempo di addestramento dei piloti di elicotteri fosse stato notevolmente ridotto anche se i piloti «non sapevano granché leggere»: il che dimostrava che «la coscienza politica costituisce il fattore decisivo»[60]. Ovviamente non sappiamo quali fossero gli standard di sicurezza dell'aeronautica cambogiana. E il fatto che i quadri del partito studiassero le idee di «Max-Lenin» (*sic*) fa pensare che la loro lettura delle fonti del marxismo non fosse cosí accurata.

L'ultimo regime stalinista ad oggi ancora esistente è la Repubblica popolare democratica di Corea, fondata nel 1945 in seguito alla divisione della penisola coreana. Guidato inizialmente da Kim Il-sung (1912-1994), al quale gli altri leader succederanno in una logica dinastica, questo regime si è sempre dimostrato impietoso con gli avversari ed estremamente incompetente in materia di economia, al pari delle altre dittature di questo tipo. Ancora alla metà degli anni Novanta si verificò una carestia che fece ben tre milioni e mezzo di vittime. Del regime nordcoreano sono ben noti lo stravagante culto della personalità, che in pratica rappresenta il fulcro di tutta l'arte e la cultura del paese; la potente ideologia dell'autosufficienza o *Juche*, che s'impose a partire dal 1955 e portò il paese al completo isolamento culturale; l'estrema militarizzazione: circa il 25 per cento della popolazione fa parte delle forze armate. Anche in questo caso abbiamo a che fare con una dittatura poliziesca in cui qualsiasi forma di devianza viene punita in maniera estremamente rapida e severa. Negli anni Novanta il *Juche* ha preso il posto del marxismo-leninismo come ideologia ufficiale di Stato.

1. P. Baran, *Il surplus economico e la teoria marxiana dello sviluppo*, Feltrinelli, Milano 1971.
2. Su questo punto si veda il fondamentale studio di I. Wallerstein, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, 3 voll., il Mulino, Bologna 1978-95.

3. Su Mao si veda: E. Snow, *La lunga rivoluzione*, Einaudi, Torino 1973; J. D. Spence, *Mao Zedong*, Fazi, Roma 2004; ma soprattutto P. Short, *Mao*, Mondadori, Milano 2012. Una buona introduzione generale al contesto è quella di A. G. Walder, *China under Mao. A Revolution Derailed*, Harvard University Press, Cambridge-London 2015.

4. E. Snow, *Stella rossa sulla Cina*, Einaudi, Torino 1965, pp. 82, 86.

5. Mao Zedong, *Discorso alla Prima sessione plenaria del Comitato centrale uscito dal IX Congresso del Partito comunista cinese*, 28 aprile 1969, in Id., *Discorsi inediti dal 1956 al 1971*, Mondadori, Milano 1975, p. 227.

6. Id., *Non attaccare in tutte le direzioni* (1950), in Id., *Rivoluzione e costruzione. Scritti e discorsi 1949-1957*, Einaudi, Torino 1979, p. 27.

7. Id., *Come correggere le idee errate nel partito* (1929), Casa editrice in lingue estere, Pechino 1968.

8. Walder, *China under Mao. A Revolution Derailed* cit., pp. 65-66, 71.

9. Mao Zedong, *Discorso all'assemblea dei capigruppo della riunione allargata del Comitato per gli affari militari. Estratti*, 28 giugno 1958, in Id., *Discorsi inediti dal 1956 al 1971* cit., p. 100.

10. N. Harris, *The Mandate of Heaven. Marx and Mao in Modern China*, Quartet Books, London 1978, pp. 52-53.

11. Il dato piú basso è quello fornito da Short (*Mao* cit.), il quale però segnala che altri hanno parlato di trentasei milioni di vittime.

12. Snow, *La lunga rivoluzione* cit., pp. 16-17.

13. Mao Zedong, *Discorsi alla Conferenza di Chengtu*, marzo 1958, *Discorso del 22 marzo*, in Id., *Discorsi inediti dal 1956 al 1971* cit., p. 92.

14. Id., *Osservazioni durante il Festival di primavera*, 13 febbraio 1964, in Id., *Discorsi inediti dal 1956 al 1971* cit., p. 161; Id., *Per la rivoluzione culturale. Scritti e discorsi inediti 1917-1969*, Einaudi, Torino 1975, p. 125.

15. *Ibid.*, pp. 106, 120.

16. Id., *Discorso ai tre incontri con i compagni Chang Ch'un-ch'iao e Yao Wen-yüan*, febbraio 1967, in Id., *Discorsi inediti dal 1956 al 1971* cit., pp. 222, 79.

17. Snow, *La lunga rivoluzione* cit., pp. 20, 71.

18. Si veda al proposito S. R. Schram, *Il pensiero politico di Mao Zedong*, Mondadori, Milano 1974; Id., *The Thought of Mao Zedong*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

19. Mao Zedong, *Sulla pratica* (1937), in Id., *Opere scelte*, vol. I, Casa editrice in lingue estere, Pechino 1969; Id., *Sulla contraddizione* (1937), in *Opere scelte*, vol. I cit., p. 313. La citazione di Lenin si trova in V. I. Lenin, *Riassunto delle «Lezioni sulla storia della filosofia» di Hegel*, in Id., *Opere complete,* vol. XXXVIII, *Quaderni filosofici*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 257.

20. Mao Zedong, *Sulla nuova democrazia*, in Id., *Opere scelte*, vol. II, Casa editrice in lingue estere, Pechino 1971.

21. Id., *Discorso sui problemi filosofici*, 18 agosto 1964, e Id., *Discorsi alla Conferenza di Chengtu*, marzo 1958, *Discorso del 20 marzo*, entrambi in *Discorsi inediti dal 1956 al 1971* cit., rispettivamente pp. 179 e 85.

22. Id., *Discorso alla Conferenza di Lushan*, 23 luglio 1959, in Id., *Discorsi inediti dal 1956 al 1971* cit., pp. 116, 119.

23. Id., *Per la rivoluzione culturale. Scritti e discorsi inediti 1917-1969* cit., p. 48.

24. Id., *Discorso a una conferenza di lavoro allargata del Comitato centrale*, 30 gennaio 1962, in Id., *Discorsi inediti dal 1956 al 1971* cit., p. 133.

25. Harris, *The Mandate of Heaven. Marx and Mao in Modern China* cit., p. 289.

26. Mao Zedong, *Discorso a Hangchow*, 21 dicembre 1965, in Id., *Discorsi inediti dal 1956 al 1971* cit., p. 187.

27. Id., *Discorso a una conferenza di lavoro allargata del Comitato centrale*, 30 gennaio 1962, in Id., *Discorsi inediti dal 1956 al 1971* cit., p. 129; Id., *Per la rivoluzione culturale. Scritti e discorsi inediti 1917-1969* cit., p. 109.

28. Id., *Discorso a una conferenza di lavoro allargata del Comitato centrale* cit., p. 130.

29. Id., *Per la rivoluzione culturale. Scritti e discorsi inediti 1917-1969* cit., pp. 64, 80.

30. Si veda F. Castro, I. Ramonet, *Autobiografia a due voci*, Mondadori, Milano 2016.

31. M. Kenner, J. Petras (a cura di), *Fidel Castro Speaks*, Allen Lane The Penguin Press, London 1970, p. 8.

32. Castro, Ramonet, *Autobiografia a due voci* cit., pp. 114-16.

33. *Ibid.*

34. Citato in N. Caistor, *Fidel Castro*, Reaktion Books, London 2013, p. 57.

35. Castro, Ramonet, *Autobiografia a due voci* cit., p. 171. È stato sostenuto che «alla base della politica di Castro non ci sono in alcun modo né le opere di Marx né quelle di nessun altro»: A. Suárez, *Cuba. Castroism and Communism, 1959-1966*, Mit Press, Cambridge 1966, p. 16.

36. Castro, Ramonet, *Autobiografia a due voci* cit., p. 637.

37. *Ibid.*, p. 241.

38. Per gli scritti di Guevara si veda per esempio *La guerra rivoluzionaria a Cuba* (1963), Mondadori, Milano 2009; *Leggere Che Guevara: scritti su politica e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2008. Tra le biografie si veda quella di J. L. Anderson, *Che: una vita rivoluzionaria*, Feltrinelli, Milano 2017.

39. Castro, Ramonet, *Autobiografia a due voci* cit., p. 281.

40. F. Fanon, *I dannati della terra* (1961), Einaudi, Torino 1967, p. 53.

41. K. Nkrumah, *The Autobiography of Kwame Nkrumah*, Thomas Nelson & Sons, Edinburgh 1957, p. 45.

42. Id., *Neo-Colonialism. The Last Stage of Imperialism*, International Publishers, New York 1965, p. XI.

43. Id., *Towards Colonial Freedom. Africa in the Struggle against World Imperialism,* Heinemann, London 1962, p. XV.

44. Id., *Consciencism. Philosophy and Ideology for Decolonization and Development*, Heinemann, London 1964, p. 101.

45. *Ibid.*, p. 73. Tra gli scritti di Nkrumah si veda anche: *I Speak of Freedom* (1961), *Africa Must Unite* (1963; *Africa Must Unite*, Editori Internazionali Riuniti, Roma 2011), *Selected Speeches* (1997), e *African Socialism Revisited* (1967).

46. Cfr. A. Césaire, *Discorso sul colonialismo* (1955), ombre corte, Verona 2014.

47. L. Sédar Senghor, *On African Socialism*, Praeger, New York - London 1964, pp. 32-6, 46, 58, 91; J. L. Hymans, *Léopold Sédar Senghor. An Intellectual Biography*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1971, pp. 188, 193.

48. Si veda J. K. Nyerere, *Freedom and Socialism, Uhuru na Ujamaa. A Selection from Writings and Speeches, 1965-1967*, Oxford University Press, Oxford 1968; Id., *Nyerere on Socialism*, Oxford University Press, Oxford 1969.

49. Per un'analisi generale rinvio a C. MacKerras, N. Knight (a cura di), *Marxism in Asia*, Croom Helm, London 1985.

50. Cfr. Brocheux, *Ho Chi Minh. A Biography* cit.; S. Quinn-Judge, *Ho Chi Minh. The Missing Years, 1919-1941*, Hurst & Co., London 2003.

51. Citato in B. B. Fall, *The Two Viet-Nams. A Political and Military Analysis*, Pall Mall Press, London 1965, p. 82.

52. La prima citazione proviene dallo scritto *Il cammino che mi ha portato al leninismo* (1960), riportato in J. Lacouture, *Ho Chi Minh*, il Saggiatore, Milano 1967, p. 39. Per le altre citazioni, rispettivamente: Ho Chi Minh, *Lenin e i popoli dell'Est* (1924), e Id., *Lenin e l'Oriente* (1926), entrambi in Id., *Scritti, lettere, discorsi 1920-1967*, Feltrinelli, Milano 1968, pp. 72 e 103; Id., *Il cammino che mi ha portato al leninismo* cit., p. 39.

53. Riportato in Brocheux, *Ho Chi Minh. A Biography* cit., pp. 27, 50.

54. Citato in Lacouture, *Ho Chi Minh* cit., p. 135.

55. In un certo senso aveva ragione: Ho visse per un periodo di tempo in una grotta. Chiamò «Marx» una delle stalagmiti – la cui forma ne ricordava il profilo – e anche una montagna. Un ruscello fu invece battezzato «Lenin»: Brocheux, *Ho Chi Minh. A Biography* cit., p. 70.

56. *Ibid.*, pp. 83, 147, 162.

57. Su Pol Pot si veda P. Short, *Pol Pot*, Rizzoli, Milano 2005.

58. Per ulteriori dettagli rinvio al mio libro *Dystopia. A Natural History* cit., pp. 219-35.

59. D. P. Chandler *et al.* (a cura di), *Pol Pot Plans the Future. Confidential Leadership Documents from Democratic Kampuchea, 1976-1977*, Yale University Southeast Asia Studies, New Haven 1988, p. 128.

60. *Ibid.*, p. 160.

Un marxismo per il XXI secolo

Negli anni Ottanta il marxismo aveva ormai intrapreso la sua parabola discendente. Al centro della scena «c'erano Solženicyn, i *nouveaux philosophes* e i *boat people*», come ha ricordato il rivoluzionario francese Régis Debray. A offuscare il marchio di fabbrica «Marx» erano state soprattutto le rivelazioni sui Gulag e le vicende del 1956 e del 1968, ma non solo. La sua immagine strideva con lo spirito del tempo e il discorso marxiano era diventato simile a «una sorta di sanscrito obsolescente» che non riusciva piú a entrare in risonanza con l'attualità [1]. La natura predittiva, profetica e millenarista della filosofia marxiana della storia aveva prestato il fianco al dogmatismo. E il leninismo l'aveva rafforzato con la repressione di ogni forma di dissenso. La rivoluzione mondiale sprofondava in una caricatura fossilizzata di se stessa e i suoi obiettivi, già ridotti a pure e semplici nozioni, si fecero ancor piú distanti, oscuri, distopici. L'entusiasmo per la «liberazione» si era eclissato da generazioni, la «Rivoluzione» aveva perso ogni fascino e la violenza politica era ormai assimilata al «terrorismo» e condannata. I traballanti gerontocrati sovietici simboleggiavano la sclerosi che già da tempo si era impadronita della filosofia e del modello politico crudelmente imposti ai paesi satellite. Era il loro partito a incarnare la rivoluzione, un grigio apparato sull'orlo della demenza, e non l'ardore coinvolgente del «Che». Dopo il 1978 la Cina cambiò bruscamente rotta e abbandonò l'economia pianificata, seguita dal Vietnam nel 1990. Negli anni Ottanta l'Afghanistan spazzò via l'esercito sovietico. Ormai era chiaro che fare una rivoluzione, governare secondo giustizia, assicurare abbondanza e benessere e liberare l'uomo erano imprese pressoché differenti e contrastanti tra loro. Il 1917, l'epoca d'oro di San Pietroburgo, sembrava soltanto un sogno.

Il crollo dell'Urss nel 1991 segnò la fine degli aiuti sovietici agli Stati satellite. Cuba e la Corea del Nord lottarono per sopravvivere alla

transizione senza+ rinunciare all’economia pianificata. In Russia l’aspettativa media di vita degli uomini scese dai 63 anni del 1990 ai 58 del 2000 (oggi è di circa 65 anni). I paesi dell’ex blocco sovietico si riconvertirono al capitalismo. In molti casi dovettero patire le conseguenze del fallimento dei vecchi sistemi industriali, un tempo sovvenzionati dallo Stato. In altri casi riuscirono a sopravvivere in forme nuove ma caddero sotto il dominio di multinazionali straniere alla ricerca di zone a basso salario. Nei primi anni Duemila molti di questi paesi hanno abbracciato principî politici nazionalisti di destra, finanche autoritari e xenofobi. Ciò è stato in parte dovuto allo shock della globalizzazione, in parte ai decenni di occupazione sovietica e di marxismo-leninismo, nonché al ricordo della perdita di territori e popolazioni durante la Seconda guerra mondiale. Negli ultimi anni l’Ungheria e la Polonia hanno manifestato un’aperta ostilità al liberalismo che rievoca gli anni del comunismo. A quanto pare il rispetto di un’opposizione democratica si è dimostrato piú difficile da costruire di quanto si era sperato nel 1989.

Possiamo suddividere la storia del marxismo in sette fasi. La prima comincia nel 1848: in essa Marx ed Engels provarono a formare un «partito di Marx»; una seconda fase, che va fino al 1914, fu contraddistinta dalla crescita della socialdemocrazia e del riformismo tedeschi; una terza venne definita da Lenin, dalla rivoluzione russa e dalla messa in pratica del materialismo dialettico, all’incirca tra il 1917 e il 1937; una quarta dominata dalla Rivoluzione cinese del 1949; nella quinta, che comincia nel 1945, il marxismo-leninismo si diffuse nel Terzo Mondo; in una sesta fase, che va dagli anni Cinquanta agli anni Ottanta, si assisté a un’ufficiale sclerotizzazione e nel migliore dei casi a un pur debole e lento sviluppo attraverso le economie pianificate, insieme a un rinnovato interesse per Marx alimentato dalla pubblicazione degli scritti giovanili; infine una settima fase, quella della degenerazione e del collasso (1989-91), che risparmiò ben pochi paesi comunisti. La maggior parte di essi si trasformò completamente (Cina, Vietnam), mentre gli altri restarono fossilizzati in forme di stalinismo estreme (Corea del Nord) o piú moderate (Cuba, Bielorussia). È cosí tracciato un percorso che conduce dall’infanzia fino al decadimento senile, alla maniera di *Come vi piace* di Shakespeare.

In ognuna di queste fasi il marxismo si allontanò sempre piú da Marx. Qualcosa in parte cambiò negli anni Sessanta, almeno in Occidente, con un ritorno ai temi dell'umanismo. All'interno di tale cronologia il punto di svolta cruciale è costituito da Lenin e dalla rivoluzione bolscevica. Marx sapeva bene che il suo programma politico implicava fondamentalmente due vie: una pacifica e l'altra rivoluzionaria. E ribadí che in ogni caso le sue teorie avrebbero dovuto adattarsi ai cambiamenti. Come ha osservato Eric Hobsbawm, non esiste un marxismo «corretto» o «errato» in sé: «Kautsky e anche Bernstein furono eredi di Marx tanto quanto […] Plechanov e Lenin»[2]. Ciò vale fino a un certo punto, però. Marx restò sempre fedele a un ideale di democrazia di massa fatta di «individui liberamente associati»[3] che avrebbe realizzato e conservato il potere proletario. Il consenso fu per lui un principio altrettanto fondamentale. Probabilmente non avrebbe mai accettato il «centralismo democratico» di Lenin, né la soppressione della rivolta di Kronštadt e neanche l'involuzione politica che seguí. Resta comunque difficile dare una valutazione definitiva in tal senso. Hobsbawm, per esempio, ritiene che se Marx fosse vissuto nel XX secolo avrebbe certamente dato «assoluta priorità alla difesa del potere proletario rivoluzionario dal pericolo di essere rovesciato»[4]. La questione fondamentale, e del tutto controfattuale, è però sapere in che modo si sarebbe comportato con Kronštadt e anche dopo. Avrebbe permesso o vietato l'esistenza di fonti di potere alternative al partito? Il potere proletario – il controllo operaio – non è il potere del partito. Inoltre difficilmente Marx, il cui obiettivo finale era una società definita dalla «libera individualità»[5], avrebbe accettato il collettivismo estremo del marxismo-leninismo.

Al di là delle questioni economiche, molti dei problemi emersi all'interno dei regimi marxisti-leninisti scaturirono dal sistematico misconoscimento delle libertà individuali e pubbliche. Marx non elaborò qualcosa di simile al «principio del danno» di John Stuart Mill, estremamente utile per individuare il limite dell'interferenza statale e pubblica nelle condotte individuali. In pochi tracciarono una linea di confine netta tra le due sfere o posero dei limiti precisi al collettivismo – il che non significa d'altronde che ciò fosse impossibile a priori. L'intolleranza del dissenso divenne la norma. L'avversione del marxismo

nei confronti di un approccio alla libertà in termini di diritti si è rivelata chiaramente infondata e controproducente, e la repressione che seguí è difficilmente associabile alla figura di Marx. È però vero che l'*Ideologia tedesca* lasciò aperta la possibilità di giustificare qualsiasi mezzo per assicurare il successo della rivoluzione. Secondo autori come Kołakowski, per esempio, solo un dispotismo di fondo poteva determinare concretamente l'idea romantica di unità sociale proposta da Marx[6]. Un sistema morale imbrigliato al carro della storia finisce col calpestare gli esseri umani tanto quanto un sistema morale aggiogato alla tecnologia. Trockij giustificò l'uccisione dei figli dello zar sulla base della convenienza politica, ma il suo principio era applicabile ai figli di chiunque altro.

In numerose occasioni il marxismo avrebbe potuto attenuare i suoi aspetti peggiori e segnare cosí un punto di svolta. Il perseguimento di un'unanimità totale non fu un risultato inevitabile né dell'utopismo né del marxismo. La speculazione controfattuale, però, non può aiutarci piú di tanto. Potremmo immaginare che cosa sarebbe potuto accadere se per esempio l'Opposizione operaia avesse avuto la meglio nel 1921, o se a Lenin fosse succeduto Trockij invece che Stalin, o se la Nep fosse proseguita, o se gli Stati Uniti avessero fatto di piú per favorire l'indipendenza di Cuba e del Vietnam, o se uno dei regimi dell'Est si fosse liberato dallo stalinismo pur restando all'interno della costellazione marxista. E se Gorbačëv avesse traghettato un'Urss riformata nell'economia di mercato? Avremmo assistito alla nascita di un sistema marxista liberale? Oppure l'Urss, o la Russia, come è accaduto in Cina e in Vietnam, avrebbe conservato un rigoroso controllo da parte del partito, sopprimendo i diritti democratici e la libertà di espressione per permettere unicamente la libertà economica? Non potremo mai saperlo. Nessun regime socialmente e politicamente liberale è mai coesistito con un partito di tipo comunista e leninista. Mao disse che «non c'è qualcosa come uno stalinismo liberale»[7]. Ma fu il leninismo a impedire al revisionismo di diventare la filosofia politica dominante dei regimi comunisti. Bakunin lo anticipò, e dopo di lui lo ribadí Orwell: la morale del marxismo-leninismo fa sí che chi detiene il potere non voglia rinunciarvi mai e anzi miri a conservarlo a ogni costo.

Tutto ciò spiega perché a partire dal 1991 il giudizio dell'umanità sul marxismo sia stato perlopiú negativo. Secondo alcuni «sono state le stesse idee di Marx ed Engels a condurre all'apogeo della schiavitú e della

disumanità, dall'Arcipelago Gulag ai campi di sterminio in Cambogia»[8], anche se l'opinione piú diffusa è che il vero problema siano stati Lenin e il leninismo. Anche alcuni critici di Marx, come Angelica Balabanoff, hanno visto nel bolscevismo una perversione del marxismo che ne «falsava» l'originaria natura: i bolscevichi si erano appropriati dell'«impostazione teorica socialista, salvo poi farne un'odiosa caricatura», e avevano applicato i principî del marxismo «a rovescio». Quelli del bolscevismo erano metodi «antitetici» al socialismo e ciò fu «opera di Lenin, e di Lenin soltanto»[9]. «Il prezzo che l'umanità deve pagare per raggiungere il comunismo coi metodi bolscevichi è troppo terribile», scrisse nel 1920 Bertrand Russell, il quale dubitava che ciò fosse «il risultato che essi dicono di desiderare»[10] Ciononostante, tanti a sinistra sono ancora riluttanti a fare i conti con gli aspetti piú tragici del bolscevismo.

È in tre modi che si è in genere tentato di salvare il marxismo dalle forme peggiori di leninismo o stalinismo teorico-politico. Il primo consisteva in un ritorno al giovane Marx per costruire una teoria della libertà a partire dalla nozione di alienazione. Il secondo rifiutava la versione engelsiana del materialismo, quasi sempre ritornando a Hegel, e negava la scientificità del marxismo nel senso del Diamat. Il terzo insisteva sul sostegno di Marx alla democrazia operaia e alla cooperazione per criticare il leninismo e lo stalinismo. Tre approcci che a partire dal 1991 hanno perso ogni legittimità. «Al giorno d'oggi, – scrisse il marxista francese Roger Garaudy nel 1964, – Marx e la sua opera polarizzano le speranze e i rancori dell'umanità tutt'intera»[11]. Per noi non è piú cosí. A parte la Cina, nel mondo odierno resta uno sparuto gruppo di paesi comunisti in stato di decomposizione che non offrono all'umanità alcun faro di speranza. Oltre al fatto che non c'è nessun proletariato rivoluzionario che aspiri a imitarli. Gli ideali di Marx, o perlomeno la loro parodia leninista, sembrano essersi definitivamente eclissati (ma nello stesso tempo l'autoritarismo sta riguadagnando terreno!) Per molti il comunismo rappresenta non la libertà ma la schiavitú, e il marxismo-leninismo una prigione intellettuale piú che una promessa di liberazione. Ricercare in maniera quasi religiosa una verità della storia è ormai considerato qualcosa di riprovevole e per questo la maggior parte degli autori che esaltavano il leninismo, il partito e il proletariato come incarnazione della verità non sono piú considerati validi.

C’è chi ha provato a fondere il liberalismo con il marxismo, ma è stato come miscelare il petrolio con l’acqua. John Stuart Mill, per esempio, potrebbe servire a controbilanciare alcuni aspetti della politica di Marx, e a maggior ragione di Lenin, ma rari restano i tentativi in tal senso. Però potremmo ancora riprendere Morris, Bernstein, i Fabiani o certi scritti di Marcuse[12]. Il modello rivoluzionario del marxismo-leninismo è ormai considerato obsoleto, come una vettura degli anni Trenta nell’era delle auto elettriche. La «peggior fantasia del nostro secolo», cosí l’ha bollata Kołakowski, è ormai pronta per essere tumulata in quella che Georges Sorel definí una volta la «necropoli degli dèi morti»[13].

Se le cose stanno davvero cosí siamo al triste epilogo di un ideale che ha portato milioni di persone a liberarsi dal colonialismo, dall’imperialismo e dall’oppressione, un ideale che ha sfidato coraggiosamente l’ingiustizia, l’asservimento e lo sfruttamento dell’uomo sull’uomo. Ciò segna una sostanziale battuta d’arresto di quella ricerca dell’uguaglianza che caratterizzò sia la rivoluzione americana sia quella bolscevica, e anche, in fondo, la stessa modernità. Dopo il 1991 gli appelli alla «fine dell’ideologia» e alla «fine della storia» segnarono il trionfo dell’americanismo e del capitalismo sul marxismo. Il capitalismo può certo vantare alcune vittorie significative – che però sono state conseguite anche grazie agli apporti del socialismo, della socialdemocrazia e del sindacalismo. Per esempio si stima che negli anni Cinquanta due terzi della popolazione mondiale fossero in preda alla fame, mentre oggi questo dato si attesta a un nono e l’obesità è considerata un problema molto piú grave. Milioni di persone continuano però a patire la mancanza di cibo e acqua anche nei paesi piú ricchi, un problema sempre piú diffuso che in poco tempo potrebbe diventare un’emergenza. Anche se i problemi del capitalismo sono sotto gli occhi di tutti, pochi vedono nel marxismo una soluzione per risolverli. Esso non costituisce piú l’alternativa «corretta» alla filosofia «borghese» in un mondo in cui tutto è bianco o nero. Oggi la «filosofia» non è piú considerata il «culmine» dell’Illuminismo o anche, addirittura, della Riforma e della Rivoluzione francese. Ancor meno i movimenti rivoluzionari sono intesi come culmine della stessa filosofia. Tendiamo giustamente a non guardare di buon occhio quei governi che riuniscono il potere esecutivo, legislativo e giudiziario nell’esecutivo, perché sappiamo fin troppo bene che cosí facendo si può arrivare alla

dittatura. Abbiamo molto meno fiducia nel «progresso» e nell'idea che la storia sia governata da «leggi», non pensiamo piú a un trionfo finale dell'umanità e abbiamo perlopiú smesso di credere nel primato di qualsivoglia principio di «ragione» o nella possibilità di abolire definitivamente lo sfruttamento. Il significato della storia ci resta oscuro, qualsiasi esso sia.

Si tratta di un panorama abbastanza avvilente. Ma anche se siamo meno inclini a cercare la salvezza collettiva, forse non tutti i mali vengono per nuocere. Il marxismo è stato l'ultima forma di millenarismo secolare, l'ultimo tentativo di creare un paradiso in terra. Forse potremmo ottenere di piú accontentandoci di meno? Negli ultimi anni si è comunque ridestato un interesse nei confronti di Marx. Lo spirito del 1991 si è via via rarefatto mentre gli effetti a lungo termine della crisi finanziaria del 2008 continuano a farsi sentire. La globalizzazione è in cerca di mercati sempre nuovi. La produzione industriale si è man mano trasferita in aree del pianeta in cui il lavoro costa molto meno (Messico, Asia ed Europa orientale) per continuare a produrre profitto. Ciò ha indebolito le basi industriali di Europa e Stati Uniti e ha innescato delle reazioni protezionistiche in quei paesi in cui il problema della disoccupazione e della sottoccupazione si è rivelato essere piú pressante. La politica economica neoliberista avviata negli anni Ottanta da Reagan e Thatcher ha delegittimato i sindacati e facilitato una transizione verso lo Stato minimo, ma anche – temono alcuni – l'avvento di una distopia della dittatura aziendale[14]. Indebitamento, salari da fame, orari di lavoro senza fine, contratti a zero ore, riduzione delle pensioni, povertà infantile e altri fenomeni simili sono tutti in netta crescita tra i precari[15]. Mentre le agevolazioni fiscali per i ricchi e le imprese aumentano, si fanno tagli in nome dell'«austerità» ai servizi sociali, alle scuole, alla sanità e piú in generale allo Stato sociale. Tanti disoccupati, ma anche sempre piú occupati, restano senza casa e si ritrovano a pranzare nelle mense per i poveri. Oggi siamo di fronte alla piú grande concentrazione di ricchezza mai prodottasi dal secolo scorso[16]. Negli Stati Uniti 20 persone detengono la ricchezza della metà piú povera dell'intera popolazione. Nel mondo ci sono all'incirca 2000 milionari e gli 8 piú ricchi possiedono piú o meno la metà della ricchezza dell'intera umanità. Si stima inoltre che tra i 21 e i 32 trilioni di dollari (all'incirca il 32 per cento di tutti

gli investimenti globali e il 25 per cento della ricchezza degli ultraricchi) siano nascosti nei paradisi fiscali.

In questo scenario potenzialmente esplosivo il peggioramento della povertà nei paesi sviluppati e l'aumento dei proletari non hanno però alimentato alcun movimento rivoluzionario o il benché minimo ritorno al marxismo. Dopo il tracollo dell'Urss si è imposto un monopolio ideologico che ruota attorno a un ideale egemonico di libertà. Grandi multinazionali e miliardari di destra esercitano un'enorme influenza sia sui media che sulla politica. Nell'epoca della post-verità la disinformazione e la menzogna ci impediscono di esaminare in maniera critica le cause dei nostri problemi [17]. Nel Regno Unito due miliardari di estrema destra controllano oggi circa l'80 per cento dei quotidiani in vendita nel paese. Persino internet, con le sue molteplici fonti, non riesce a controbilanciare le blande ricette propinate da cinema e televisione, che promuovono il consumo narcisistico, la celebrità, l'edonismo, la competizione, il successo individuale e la logica del si salvi chi può. La pubblicità mirata dei social esercita la sua influenza sull'opinione pubblica facendo sempre piú leva sull'effetto «cassa di risonanza». Come dice una battuta dei nostri giorni: «la guerra di classe procede bene, i ricchi vincono».

In alcuni paesi la crisi del 2008 ha comunque intaccato la reputazione del neoliberismo e ha portato al potere dei partiti di ispirazione marxista, si pensi a Syriza in Grecia, anche se ciò si è verificato in circostanze davvero estreme. Altrove la sinistra ha perso il suo tradizionale consenso o ha addirittura subito un tracollo. Finora non c'è stato alcun ritorno a una socialdemocrazia che stabilizzi il sistema e ripristini una maggiore uguaglianza, come accadde nel secondo dopoguerra; alcuni pensano d'altronde che ciò non accadrà piú [18]. Persino la parola «radicale» è ormai assimilata al «fondamentalismo» e al «terrorismo». I poveri, occupati o no, non si identificano in una coscienza di classe. Le loro paure vengono spesso manipolate dai politici di turno e dalla stampa populista per far montare un odio nazionalista e xenofobo soprattutto nei confronti di stranieri e immigrati. Nell'Europa dell'Est i ricordi del crollo del comunismo sono sempre piú lontani nel tempo, e il dibattito pubblico verte ormai su temi quali la scelta tra Russia o Unione Europea, gli stranieri, il liberalismo e i dubbi benefici del nuovo (dis)ordine economico e del governo delle nuove élite politiche [19]. Cinquant'anni fa Marx era al centro della scena con la sua

teoria dell'alienazione. Oggi milioni di persone sgomitano per accaparrarsi le briciole del capitalismo. A quanto pare il benessere è piú propenso alla rivolta dell'«austerità». L'alienazione è un lusso.

Molti sono tuttavia insoddisfatti del capitalismo e profondamente inquieti per la minaccia che esso rappresenta per l'intero pianeta. Pochi pensano alla sua abolizione. In ogni caso possiamo ancora servirci di Marx per organizzare i nostri pensieri, anche se le sue riflessioni non sono infallibili. Ebbene ai nostri giorni essere «marxisti» potrebbe voler dire abbracciare un punto di vista radicale piú «conservatore» di altri. E lo stesso metodo storico di Marx potrebbe suggerirci che essere «radicali» oggi significa gettar via gran parte del marxismo. Ma prima di esaminare la questione dell'attualità di Marx, proviamo a fare un punto sui suoi successi e insuccessi. Cosí facendo potremo capire davvero quanto il nostro mondo differisca da quello dalla teoria marxista classica ed elaborare eventualmente nuove strategie e nuove idee.

Partiamo dagli aspetti negativi: un'idea eccessivamente determinista di progresso, in particolar modo rispetto al presunto carattere inevitabile della rivoluzione socialista; la fede in quella che Bertrand Russell ha definito la «bellicosa certezza»[20] dei marxisti, che ha generato un atteggiamento di pomposa arroganza sia nella politica che nei modi di fare; l'attribuzione di una natura «scientifica» alla teoria del plusvalore e l'esclusione a priori di qualsiasi altra teoria dello sfruttamento; una concezione troppo vaga e ottimistica dello stadio finale dell'umanità, la «società comunista»; una visione romantica del proletariato, erroneamente considerato come piú virtuoso di altri gruppi sociali, unita all'atteggiamento antagonistico nei confronti dei «nemici di classe»; la morale semplicistica e spietata de «il fine che giustifica i mezzi», che ha permesso di legittimare ripetutamente l'omicidio di massa; l'ipotesi troppo ottimistica di un'estinzione dello Stato in una futura società democratica; la visione negativa dei contadini; una teoria troppo fragile delle libertà sociali, civili e personali e l'incapacità di concepire tali libertà come non necessariamente legate alla «moralità borghese»; l'accento troppo poco marcato sul valore dell'individualità; una tendenza a ridurre le motivazioni umane alla sfera economica, pur escludendo la ricerca del potere; l'estrema centralizzazione economica e la burocratizzazione; una teoria mal concepita della «dittatura del

proletariato», che è stata usata per legittimare arbitri ed eccessi di potere; l'emergere di culti della personalità estremi e dai tratti quasi religiosi; un'ossessione per una rapida modernizzazione incentrata sull'industria pesante; un duro regime di lavoro pagato con salari miseri; la persecuzione dei credenti delle religioni tradizionali e delle minoranze etniche; l'incapacità di valutare adeguatamente il potere delle idee; un'enfasi eccessiva sul lavoro; l'uso di un linguaggio critico certo magnetico ma inaccessibile ai piú; una concezione feticistica della «rivoluzione» intesa come panacea di tutti i mali; l'incapacità di contemplare il periodico ripresentarsi dei nazionalismi e dei discorsi sull'identità etnica e religiosa.

Una lunga lista di difetti: per questo oggi possiamo leggere Marx con meno soggezione e persino intendere il marxismo come una variante settaria, conservatrice o persino reazionaria del socialismo. È abbastanza plausibile affermare, da questo punto di vista, che il paradigma marxista si è esaurito e non potrà piú evolversi. Ma i lati positivi? Cosa possiamo ancora utilizzare di Marx? Tre sono gli aspetti che spiccano in tal senso.

In primo luogo la visione marxiana di una vita appagante dopo e al di là del lavoro, che oggi appare piú attuale che mai. Marx si chiese molto piú di altri contemporanei: come vogliamo vivere le nostre vite? Dobbiamo dare per scontato che quello attuale sia il migliore dei mondi possibili? Oppure possiamo far meglio, immaginare un futuro migliore (qui sta l'utopismo) e capire in che modo il presente possa condurci a esso? Per Marx *era* possibile immaginare e creare un mondo migliore di quello in cui viviamo. Secoli fa si pensava che la schiavitú e la servitú fossero naturali, e poi invece vennero abolite: perché non dovrebbe accadere anche alla schiavitú salariata? Si può davvero parlare di progresso di fronte al persistere di una tale disumanità? Di certo una società piú umana e piú egualitaria farebbe la felicità di tutti. L'idea che sta alla base del socialismo, la fine dello sfruttamento umano, resta piú attuale che mai. Il nostro punto di riferimento in tal senso deve perciò essere il Marx utopista, non quello scientifico.

Marx aveva capito che le macchine possono creare tempo libero per tutti. Ciò non fu possibile nella sua epoca ma può infine accadere nella nostra. Nel Medioevo tanti non lavoravano per circa un terzo dell'anno. Oggi sono pochi ad avere una tale fortuna, e anzi, le ore di lavoro aumentano sempre piú e l'età pensionabile si accresce inesorabilmente. Eppure la povertà e tante altre forme di miseria possono essere abolite. Gli utopisti di oggi

aspirano a una società «post-capitalista» e «post-lavorista». La progressiva erosione dello Stato sociale e la sempre maggiore penuria di impieghi degnamente retribuiti rendono sempre piú legittimi i discorsi sul reddito universale di base. Una nuova ondata di meccanizzazione potrebbe infine rendere possibile una società del «post-lavoro»[21]. Sulle prime potrà sembrare una brutta copia dell'idea di partenza, che prevedeva l'abolizione della servitú e la creazione di un contesto umano in grado di far prosperare il meglio di noi stessi. Ma se l'utopia deve essere tanto locale quanto globale, e deve avere un qualche radicamento nella realtà, allora stiamo certamente andando nella giusta direzione.

In secondo luogo, abbiamo visto che la visione marxiana del futuro si fondava sulla teoria dell'alienazione e sullo sviluppo a tutto tondo. Ebbene oggi possiamo modificare parzialmente tali concetti e applicarli senza colpo ferire al XXI secolo. Nulla prova che il lavoro sia davvero diventato piú appagante, e ciò vale anche per la classe media. Milioni di lavoratori sprofondano nel precariato e temono sempre piú per il loro impiego, per la loro salute e per il loro futuro. Nelle aree meno sviluppate del pianeta intere masse di operai fanno fronte a condizioni di lavoro non troppo diverse da quelle dell'età vittoriana. E al di là del lavoro la solitudine pervade sempre piú le nostre vite. Nelle grandi città siamo sempre piú distanti da chi ci sta attorno e dalle nostre stesse famiglie; i divorzi aumentano e sempre piú persone vivono da sole; il nostro senso di responsabilità nei confronti degli anziani viene meno. L'egoismo e la competitività valgono ben piú della socialità, del sostegno ai piú bisognosi e dell'altruismo. Il nostro senso di ciò che è comune declina altrettanto rapidamente. Non conosciamo quasi mai le persone che incrociamo per strada, dove troppo spesso regnano la scontrosità e addirittura l'ostilità. Dal punto di vista politico abbiamo la netta sensazione di essere dominati e di non riuscire a controllare le nostre vite; l'apatia è il sentimento sempre piú prevalente in tal senso. Nel tempo libero e nella cultura siamo piú che mai ossessionati dal consumo e dai beni di lusso. Siamo sempre piú urbani e distruggiamo incessantemente la natura attorno a noi, dalla quale siamo piú che mai scollegati.

Ma la socialità si assottiglia anche in altre dimensioni dell'esistenza. L'assoggettamento alle macchine riduce l'esperienza del contatto umano. La nostra è un'epoca che massimizza l'eccitazione dei sensi bombardandoci

costantemente con degli stimoli. Nei luoghi pubblici musica e immagini a effetto ci distolgono dalla conversazione e dall'interazione diretta con gli altri (cosa che comunque sembra piacerci). Nell'era dell'«amicizia» su Facebook e dell'uso ossessivo-compulsivo degli smartphone l'interazione umana viene surclassata dal cliccare compulsivo dell'esperienza virtuale (idem come sopra). Questa dipendenza dalle macchine, che si configura come un'autentica tecnofilia feticistica, fa tutt'uno con l'universo delle merci. E quando non siamo connessi ci sentiamo disorientati, in preda al timore di aver perso ogni potere e il senso stesso delle cose. Per Marx il non essere alienati consisteva tra l'altro nella comunicazione diretta tra persone intese come esseri in gran parte uguali: abbiamo dunque a che fare con un aumento smisurato dell'alienazione, un'alienazione indotta nel nostro caso dalla tecnologia, anche se non tutte le forme di illusione e realtà alternativa ne fanno parte. Sul versante culturale la manipolazione di massa – incluse le piú recenti forme di nazionalismo e odio xenofobico fomentate da una certa politica e da una certa stampa – produce ulteriori contrapposizioni, molte delle quali non derivano dal capitalismo ma dal nostro rapporto con le macchine. L'analisi dell'alienazione resta dunque fondamentale per capire questa condizione. Eppure ai nostri tempi se ne parla raramente e pochi ambiscono alla «liberazione» o all'«emancipazione» dalla loro «unidimensionalità».

In terzo luogo anche l'analisi marxiana del capitalismo, una volta aggiornata, conserva tutta la sua attualità. Marx sottolineò la natura organica dei modi di produzione, la loro costante propensione al cambiamento e la smisurata avidità che muove gli attori chiave di questo processo. Il primato dei fattori economici costituisce l'assunto centrale della sua riflessione. Ai nostri giorni c'è una maggiore tolleranza rispetto alla razza, al genere e ad altre differenze, mentre la concentrazione di ricchezza prosegue indisturbata ed è alimentata da crisi gravi e ricorrenti. Non abbiamo piú bisogno di una teoria del plusvalore che ci spieghi che le società piú ineguali sono piú disumane e meno felici anche per gli stessi ricchi[22]. Invece la teoria marxiana dell'ideologia, riletta attraverso Gramsci, i francofortesi e altri teorici dell'egemonia e della manipolazione di massa, ci è piú utile che mai, incluse le versioni satiriche di autori come Huxley e Orwell. Ma per molti aspetti è la «falsa coscienza» la vera bestia nera della

nostra epoca: la cattiva informazione, la disinformazione, la distorsione deliberata della realtà e le «fake news» abbondano come mai prima d'ora.

Le crisi dunque continuano, ma continua altresí la critica, che però sembra non avere ancora un programma né, di conseguenza, un'autentica capacità di intervento sulla realtà. Proviamo dunque a elencare i possibili punti di un programma di sinistra: ridare sostanza allo Stato sociale e alle sue prerogative; abolire il debito e i paradisi fiscali; promuovere la trasparenza finanziaria attraverso una «rivoluzione di vetro» che renda pubblici gli introiti e le tasse versate da ciascuno; creare un registro mondiale della ricchezza finanziaria in azioni e obbligazioni, nonché tassare i redditi derivanti da ogni forma di proprietà[23]; porre fine all'elusione fiscale delle aziende (che solo negli Stati Uniti ammonta a 130 milioni di dollari, molto piú sul piano globale), in particolar modo armonizzando la tassazione a livello mondiale; garantire un'assistenza sanitaria universale e il reddito universale di base. Quest'ultimo potrebbe sostituire molte forme di assistenza vigenti e contribuirebbe inoltre a far diminuire la disoccupazione. In effetti con la crescente automazione il lavoro universale potrebbe non solo diventare inutile ma addirittura impossibile. Per adattarsi a queste politiche il capitalismo dovrà modificarsi in maniera drastica. In questo scenario ci sarà inoltre bisogno di una pianificazione centralizzata e coordinata piú che di soluzioni all'insegna del libero mercato. Ciò lascia pensare che anche su questo Marx aveva ragione: deve essere la società a pilotare l'emancipazione collettiva.

Su un punto fondamentale la riflessione di Marx appare invece obsoleta: l'ambiente. È altamente probabile che la sempre piú rapida involuzione distopica dell'umanità del XXI secolo non si materializzerà tanto nelle crisi capitaliste quanto nella devastazione dell'ambiente. Non c'è solo un automatico progresso, sia esso rivoluzionario o evolutivo: possono essere possibili altresí la regressione, la degenerazione, e addirittura il collasso della civiltà. E noi non siamo necessariamente destinati a sopravvivere. Da questo punto di vista Marx si limita a dirci che il capitalismo distrugge tra le altre cose anche l'ambiente, ma per il resto non ci è per niente di aiuto. Il marxismo divenne a suo tempo una visione alternativa del «progresso», della «crescita» e dello «sviluppo» che puntava su una piú equa

distribuzione dell'opulenza e su un generale miglioramento – almeno in teoria – delle condizioni di lavoro. Sostenere l'utopia, però, non significa massimizzare le nostre possibilità produttive e la nostra capacità di sfruttare la natura. Non si può abolire la povertà se il prezzo da pagare per raggiungere questo obiettivo è la distruzione del pianeta. Il socialismo non può soddisfare tutti i bisogni umani, perché le risorse stanno diminuendo. Andiamo incontro a una sempre maggiore scarsità, un problema che potrebbe diventare endemico. Il riscaldamento globale, l'esaurimento delle risorse e la sovrappopolazione lasciano pensare che un autentico punto di vista critico oggi non può non prendere le mosse da una volontà di difendere la natura, anziché dominarla. Per cominciare possiamo sostituire i combustibili fossili con le energie rinnovabili prodotte grazie al vento, al sole e all'acqua. In caso contrario nel mondo continueranno forse a esserci un sacco di cose da criticare ma nulla piú da pescare o cacciare.

Se Marx fosse vivo oggi realizzerebbe in primo luogo che il capitalismo continua a essere un sistema che impedisce all'umanità di realizzare gran parte del suo potenziale. Penserebbe ancora che si può porre fine allo sfruttamento? Senza alcun dubbio. Sarebbe ancora un comunista? Su questo punto dovrebbe ammettere che le burocrazie socialiste possono trasformarsi in aristocrazie tanto oppressive, avide e rapaci quanto la borghesia. Probabilmente continuerebbe a rivendicare un sistema di proprietà e gestione economica governato democraticamente. Sosterrebbe ancora che il mondo deve essere cambiato in meglio? Piú di prima. «Il merito di Marx», ha scritto una volta Che Guevara, sta nell'aver innescato «un repentino cambiamento qualitativo nella storia del pensiero sociale» e nell'essere andato al di là della mera interpretazione e predizione, per esigere un effettivo cambiamento[24]. Se vogliamo creare il futuro dobbiamo innanzitutto immaginarne uno migliore e piú umano. Ma non sarà la storia a farlo per conto nostro. Siamo noi a doverci impegnare perché ciò accada. «Lavorare per l'umanità», diceva spesso Marx. Un messaggio che ha vinto la prova del tempo.

1. R. Debray, *Praised Be Our Lords. A Political Education*, Verso, London 2007, pp. 15, 18.

2. E. Hobsbawm, *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire l'eredità del marxismo*, Rizzoli, Milano 2011, p. 19.

3. Marx, Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 68 [cfr. *infra*, parte I, cap. IV].

4. E. Hobsbawm, *Gli aspetti politici della transizione dal capitalismo al socialismo*, in Id. (a cura di), *Storia del marxismo*, vol. I cit., p. 257.

5. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in Marx, Engels, *Opere complete*, vol. XXX cit., p. 90 [cfr. *infra*, parte I, cap. VII].

6. L. Kołakowski, *Nascita, sviluppo, dissoluzione del marxismo*, vol. III, *La crisi*, SugarCo, Milano 1985, p. 472.

7. Citato in A. Malraux, *Antimemorie*, Bompiani, Milano 1968, p. 397.

8. T. Sowell, *Marxism. Philosophy and Economics*, William Morrow, London 1985, p. 203.

9. Balabanoff, *Lenin visto da vicino* cit., pp. 145, 171, 163.

10. Russell, *Teoria e pratica del bolscevismo* cit., p. 115.

11. R. Garaudy, *Karl Marx*, Sonzogno, Milano 1974, p. 13.

12. Si veda in particolar modo H. Marcuse, *La tolleranza repressiva*, in R. P. Wolff, B. Moore jr, H. Marcuse, *Critica della tolleranza*, Einaudi, Torino 1968, che definisce la tolleranza «un fine in sé» ed evoca John Stuart Mill per giustificare tale argomento: *ibid.*, p. 79.

13. Kołakowski, *Nascita, sviluppo, dissoluzione del marxismo*, vol. III. cit., p. 468. G. Sorel, *Gli arditi della borghesia* (1919), in Id., *«Da Proudhon a Lenin» e «L'Europa sotto la tormenta»*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1974, p. 140.

14. Si veda D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford 2005.

15. Si veda in generale Id., *L'enigma del capitale e il prezzo della sua sopravvivenza*, Feltrinelli, Milano 2018.

16. Cfr. al proposito T. Piketty, *Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano 2015.

17. Si veda sulla questione N. Chomsky, *Illusioni necessarie: Mass Media e democrazia*, Elèuthera, Milano 2006.

18. Per esempio W. Scheidel, *The Great Leveler. Violence and the History of Inequality from the Stone Age to the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2017. Per un'indagine su questo tema si veda P. Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, Castelvecchi, Roma 2018.

19. Cfr. A. Michnik, *In Search of Lost Meaning. The New Eastern Europe*, University of California Press, Berkeley 2011.

20. Russell, *Teoria e pratica del bolscevismo* cit., p. 17.

21. Si veda R. Bregman, *Utopia per realisti: come costruire davvero il mondo ideale*, Feltrinelli, Milano 2017. Alcuni tipi di transumanismo immaginano una fusione di intelligenza artificiale,

cibernetica ed elementi organici che aumenterà enormemente le possibilità dell'uomo e la sua longevità.

22. Si veda R. Wilkinson, K. Pickett, *La misura dell'anima. Perché le diseguaglianze rendono le società piú infelici*, Feltrinelli, Milano 2009.

23. G. Zucman, *La ricchezza nascosta delle nazioni: indagini sui paradisi fiscali*, add editore, Torino 2017.

24. J. Gerassi (a cura di), *Venceremos! The Speeches and Writings of Ernesto Che Guevara*, Weidenfeld & Nicolson, London 1968, p. 121.

Indice dei nomi e degli argomenti

Wetter, Gustav Andreas.
Weydemeyer, Joseph Arnold von.
Wheen, Francis.
Wilkinson, Richard.
Williams, Alex.
Williams, Raymond.
Willich, Johann August Ernst von.
Wilson, Edmund.
Winter, Ella nn.
Wolfe, Bertram David.
Wolff, Robert Paul.
Wolin, Richard.
Wood, Allen W.
Woodcock, George.
Wright, Richard Nathaniel.

Zasulič, Vera Ivanovna.
Zetkin, Clara Josephine Eissner.
Zinov′ev, Grigorij Evseevič (Hirsch Apfelbaum).
Zucman, Gabriel.
Zweig, Arnold.

Il libro

Filosofo, economista, storico, sociologo e teorico politico, Karl Marx rimane il piú controverso e influente pensatore della storia. La sua critica del capitalismo e la sua visione del futuro parlano attraverso i secoli ai nostri tempi, anche se mai come oggi è difficile dare risposta alle domande che egli pose.

Ma chi fu davvero Marx? Cosa vi era alla base della sua critica radicale del mondo moderno? E come dobbiamo giudicare il suo ruolo e la sua eredità nella storia?

Un'illuminante reinterpretazione dello sviluppo e delle applicazioni, spesso tragiche, delle idee marxiane dal XIX secolo alla rivoluzione russa ad oggi.

Karl Marx continua a essere il piú importante pensatore della storia. I movimenti politici che si rifanno al suo nome hanno ridato speranza alle innumerevoli vittime della tirannia e dell'oppressione. Ma una volta raggiunto il potere, essi si sono rivelati spesso disastrosi e hanno mietuto milioni di vittime.

Il pensiero marxiano conserva intatta la sua rilevanza anche a fronte delle problematiche poste dal mondo contemporaneo. Se dopo il crollo dell'Unione Sovietica la reputazione del grande pensatore appariva compromessa, una nuova generazione ha cominciato a leggere Marx al cospetto delle ricorrenti crisi finanziarie, della crescente disuguaglianza sociale e di un acuito senso di ingiustizia e distruttività propri del capitalismo di oggi.

«Un libro davvero notevole. La quantità di conoscenze e la chiarezza dell'esposizione rendono questo studio una scelta ottimale per chi sia in cerca di una riflessione autorevole e a tutto campo su Marx e il marxismo».

«The Times Literary Supplement»

L'autore

GREGORY CLAEYS insegna Storia del pensiero politico alla Royal Holloway University di Londra. Ha scritto numerosi libri, tra i quali ricordiamo: *Thomas Paine. Social and Political Thought* (Unwin Hyman, 1991), *The French Revolution Debate in Britain* (Palgrave, 2007), *Imperial Sceptics. British Critics of Empire, 1850-1920* (Cambridge University Press, 2010) e *Searching for Utopia. The History of an Idea* (Thames & Hudson, 2011). Ha curato (con Gareth Stedman Jones) *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought* (Cambridge University Press, 2011).

Titolo originale *Marx and Marxism*

In copertina: Veniamin Briskin, *Il marxismo-leninismo è la bandiera di milioni*, gouache su carta, 1966. Collezione privata. (Foto © Bridgeman Images / Mondadori Portfolio).

Progetto grafico: Fabrizio Farina e Viviana Gottardello.

www.einaudi.it

Ebook ISBN 9788858432990

Indice